نقد نظرية المدار

إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية



د. فهد الحمودي

SAUDI ARABIA
WESTERN STUDIES INSTITUTE

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

نقد نظرية المدار

إعادة رسم خارطة النظريات الغربية
حول أصول الشريعة الإسلامية

نقد نظرية المدار

إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية

د. فهد الحمودي

ترجمة

هيفاء بنت عبد الرحمن الجبري

WSI
WESTERN STUDIES INSTITUTE

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الحمودي، فهد

نقد نظرية المدار: إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية/ فهد الحمودي؛ ترجمة هيفاء بنت عبد الرحمن الجبري.

١٩٠ ص.

ببليوغرافية: ص ١٧٩ - ١٩٠.

ISBN 978-614-431-056-4

١. الشريعة الإسلامية. أ. الجبري، هيفاء بنت عبد الرحمن (مترجمة). ب. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

إهـــداء

أهدي هذا العمل لوالديّ؛

عبد الرحمن بن فهد الحمودي

وسارة بنت عبد العزيز اليوسف

«يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين».

(حديث شريف)

أخرجه الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي من عدة طرق، في الباب التاسع من كتابه **شرف أصحاب الحديث.**

شكر

في البداية أود أن أعبّر عن خالص امتناني للمشرف على الرسالة البروفسور وائل حلاق (Wael B. Hallaq). الذي كان له الدور الكبير في التحفيز الفكري والتوجيه اللذين ساهما في تحديد مسار البحث ومنهجيته؛ إذ كان له من الملاحظات القيمة ما ساعد على إخراج البحث في صورته النهائية. وكان مما تعلّمت منه من المهارات أيضاً كيفية التعامل مع تعدد المسؤوليات والالتزامات في وقت واحد، فإلى جانب ارتباطي بالمقررات الدراسية وبحث الدكتوراه، فقد عينني مساعداً له في التدريس ثم محاضراً في جامعة ماكجيل (McGill University)، علاوة على متابعة بعض الأبحاث التي يعدها بعض الزملاء في أثناء دراستي في جامعة ماكجيل.

كما أود أن أعبّر عن شكري لأعضاء هيئة التدريس في معهد الدراسات الإسلامية، وأخص بالشكر البروفسور إيريك أورمسبي (Eric Ormsby) الذي قام بتدريسي منهج الفلسفة الإسلامية والتصوف؛ والبروفسور أونور تورغاي (Üner Turgay) الذي تعلّمت منه كثيراً عن التنمية في العالم الإسلامي في العصر الحديث، وأشكر كذلك البروفسور آدم كاجيك (Adam Gacek) الذي علمني كيفية تصنيف المخطوطات بدقة وقراءتها واختلاف خطوطها وأدوات كتابتها وموادها وتحديد تاريخها؛ كما أشكر الدكتورة ميشيل هارتمان (Michelle Hartman) لما منحتني من توجيهات عديدة في تقنيات التدريس في أثناء عملي معها مساعد مدرس؛ والبروفسور روبرت وسنوفسكي (Robert Wisnovsky) لدعمه ونصحه. وأشكر الأستاذة هيفاء الجبري على ترجمتها الفائقة لهذا الكتاب الذي كان أول أعمالها للترجمة بعد أن أكملت دراستها للماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وإن كان الختام يخصص لمن يستحق عظيم الشكر والامتنان فأخص بذلك والديّ الكريمين لدعمهما ومؤازرتهما التي لا منتهى لها وما منحاني من حب وتوجيه، كما أشكر الدعم الكبير الذي تلقيته من إخوتي وأخواتي، وفي النهاية زوجتي سارة التي بتفهمها وعطائها كانت المصدر الأكبر للدعم طوال حياتي.

المحتويات

مسرد تهجئة الحروف

قائمة بنظام تهجئة الحروف العربية في اللغة الإنكليزية المستخدم في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل.

B = ب	Z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = هـ
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

Short: a = َ ; i = ِ ; u = ُ

Long: ā = ا ; ī = ي ; ū = و

Diphthong: ay = اي ; aw = او

مسرد مختصرات أسماء المجلات العلمية

BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies	نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
ILS	Islamic Law and Society	الشريعة الإسلامية والمجتمع
IQ	Islamic Quarterly	الفصلية الإسلامية
JAOS	Journal of the American Oriental Society	مجلة جمعية المستشرقين الأمريكيين
JINEL	Journal of Islamic and Near Eastern Law	مجلة شرائع الإسلام والشرق الأدنى
JIS	Journal of Islamic Studies	مجلة الدراسات الإسلامية
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society	مجلة الجمعية الآسيوية الملكية
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam	دراسات القدس عن العربية والإسلام
MES	Middle Eastern Studies	الدراسات الشرق أوسطية
MW	Muslim World	العالم الإسلامي
Shorter OED	The Shorter Oxford English Dictionary	قاموس أكسفورد الإنكليزي المختصر

مقدمة

كثير من علماء الغرب المتخصصين بدراسات التشريع الإسلامي يعدون أنفسهم عيالاً على يوسف شاخت[1] الذي حاول نفي صحة المرويات الحديثية كمصدر تشريعي في كتابه الأم: **أصول الفقه المحمدي**، من خلال ما سمّاه «نظرية المدار». هذه الفكرة التي لاقت رواجاً في الغرب المعاصر تحاول إثبات أن أئمة الحديث وضعوا أحاديث نبوية ونشروها بين الرواة عن علم ولمقاصد لديهم ثم دعموها بأسانيد من الواضح أنهم اختلقوها، وتبعاً لذلك حاول يونبل، وهو أحد مشاهير أعلام الغرب الشاختيين المتخصصين بدراسة الشريعة الإسلامية، أن يوسع ويوضح نظرية المدار في كتابه **السُنّة عند المسلمين**؛ حيث كتب:

> الآن، في نظري أنه لا بد من أن نسلّم بادئ ذي بدء بأن نظرية المدار نظرية عبقرية. وأنها مع ذلك لم تأخذ حقها من المتابعة بشكل كامل، وذلك عائد ربما إلى أن هذه النظرية حقيقة لم تتلق الاهتمام التام أو الشرح الكافي أو بكل بساطة التوضيح الذي ينبغي أن تحظى به مثل هذه النظرية. وهذا ما لم يفعله حتى شاخت نفسه (**أصول الفقه المحمدي**). لذا من الملائم أن نُبيّن في ما يأتي نظرية المدار، مع زيادة بعض الأمثلة المختارة، بياناً لم يسبق إليه أحد[2].

---

(١) يذكر حلاق أن «العلماء مجمعون على أن شاخت هو الذي وضع ملامح الدراسات الاستشراقية للتشريع الإسلامي. ولذلك فهو يُعتبر الأب، إذا ما صح التعبير، وما من منافس له».
Wael B. Hallaq, «The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse,» JINEL vol. 2, no. 1 (Fall-Winter 2002-2003), p. 14.

(٢) انظر: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 207.

إلى جانب هذا الاهتمام من علماء الغرب، فإن علماء الحديث المسلمين قد علموا منذ أمد بعيد بوجود المدار وناقشوا أهميته كما تدل على ذلك معظم كتب مصطلح الحديث. واللفظة المحددة لهذا المفهوم في كتب الحديث هي «التفرُّد»، فيما يطلق على الراوي نفسه (أي الراوي المسؤول عن نقل الحديث في هذه الحالة) مدار الإسناد، أي الراوي الذي تدور حوله وتصدر عنه كل روايات ذلك الحديث(٣). إن وجود ظاهرة المدار أمر لم ينكره المحدثون، كما أنه لم يكن إطلاقاً من اكتشافات شاخت، وعلى الرغم من ذلك، هناك بون شاسع في فهم الدور الذي قام به الراوي المدار، وذلك بين شاخت وأتباعه من جهة والمحدثين من جهة أخرى. هذا الاختلاف يرتكز على تصورات الشاختيين لأثر هذه الظاهرة في حجية الأسانيد، وعلى اعتبارهم أن الرواة الذين تدور عليهم الأحاديث ضعفاء، وهذه مخالفة بيّنة.

يقرر المحدثون أن التفرد (المدار) كان السبب وراء كثير من الروايات الضعيفة والموضوعة التي انتشرت عن طريق رواة ضعفاء، ولكن المحدّثين شددوا على أنّ الأحاديث التي فيها تفرُّد قد بُيِّنت وفُرزت ليحدّد ويفرق بين الصحيح منها والضعيف؛ لذا يتبين أنّ مشكلة ظاهرة المدار قد عولجت من قِبَل المسلمين أنفسهم منذ أمد بعيد. فيما شاخت ويونبل يُصرّان مع ذلك على أنّ ظاهرة المدار تسري على كل الأحاديث بلا استثناء، وأنها كانت متجذرة في مرويات مشاهير الفقهاء الذين وضعوا تلك الأحاديث في دائرة الرواية عمداً؛ حيث كانت الحاجة تستدعي ذلك للتدليل على آرائهم الفقهية. بناءً على ذلك، موقف الشاختيين والمحدثين موقف متباين تبايناً جذرياً؛ فالمحدثون درسوا تلك الأسانيد ليميزوا بين المقبول منها والمردود بمقاييس في نقد الأسانيد والمتون، فيما انتهى الشاختيون إلى القول إن كل

(٣) أبو عبد الله الحاكم، **معرفة علوم الحديث** (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٧)، ص ١١٩ و١٥٩؛ العراقي: **تقييد علوم الحديث** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٠٠ و٣٥١، و**فتح المغيث** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥)، ص ٩٦؛ ابن كثير، **الباعث الحثيث** (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ٣٦؛ النووي، **التقريب** (بيروت: دار الجنان، ١٩٨٦)، ص ٣٣؛ ابن رجب، **شرح علل الترمذي** (بغداد: مطبوعات العاني، ١٩٧٦)، ص ٣٢٩.

الأحاديث تدور على راوٍ معين مما يدل تسليماً على أنها موضوعة(٤).

في هذا الكتاب سأناقش النتائج التي توصّل إليها كل من شاخت ويونبل التي تدعو إلى رفض الحديث كليًّة بناء على نظرية المدار(٥). وفي الوقت ذاته، سأوضح كيف أن قلّة من العلماء الذين حاولوا ردّ نظريات شاخت قد قدموا حججاً ضعيفة، بصرف النظر عن كون ما توصلوا إليه من نتائج يعتبر صحيحاً(٦). هذه المراجعة للردود التي كتبت حول نظريات شاخت تشمل المراجع المكتوبة باللغتين العربية والإنكليزية على حدٍّ سواء، مع العلم أن أغلبية المراجع العربية تعتمد اعتماداً كبيراً على مراجع باللغة الإنكليزية.

وليس مرادي في هذا الكتاب أن أناقش نظريات شاخت المتعلّقة بالحديث والشريعة الإسلامية بشكل عام، ولكن بما أن نظرية المدار هي محور تصورات شاخت فإنّ أثر لوازم بطلانها سيظهر على بقية نظرياته من خلال هذه الدراسة. وأؤكد هنا أن ظاهرة المدار كما قدّمها المحدثون هي أقرب إلى الواقع التطبيقي في المؤلفات الحديثية مما تصوّره شاخت ويونبل على حدٍّ سواء. بعد تحليل المصطلحات والقواعد التي قرّرها المحدثون سأحاول التعريف بالمشكلات المتعلقة بكتابات شاخت في هذا الموضوع. وعلى هذا النحو فإنّ الدراسات المبنيّة على تلك الفرضيات الخاطئة،

---

(٤) في السنوات الأخيرة، ظهر توجه أكثر اتزاناً في دائرة الدراسات الإسلامية الفقهية. ومن الأمثلة على ذلك: M. Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University Press, 1985); Wael Hallaq: *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), and *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005); Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. by Marion H. Katz (Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2001).

(٥) انظر مثلاً: Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), and G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

(٦) انظر مثلاً: M. Mustafa Azami: *Studies in Early Ḥadīth Literature* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1968), and Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), vol. 2, pp. 5-83 and passim, and Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967), vol. 1, pp. 53-84 and passim.

خاصة تلك التي قدمها يونبل ستظهر مشكلاتها أيضاً. ولإثبات هذا سأسلك مسلكين للنقد: **أحدهما** نظري و**الآخر** تطبيقي. يتضمن الأول تحليلاً لأصول نظرية المدار ونشأتها وتطورها لتحديد مكمن الضعف فيها من أوجه متعددة: لغوية ومصطلحية وتاريخية وسياقية. بينما يتحقق المسلك التطبيقي من الأدلّة التي ساقها شاخت ويونبل لإثبات تفسيرهم ظاهرةَ المدار، وهذا التحقق سيدقق في مدى صحة نقل وترجمة النصوص من مصادرها العربية الأصلية، وأهم من ذلك سيدرس المصادر التي صدرت حديثاً ولم تكن متوافرة لشاخت ويونبل حال قيامهما بجمع النصوص والأدلّة لأبحاثهما.

وإذا أثبتنا بطلان نظرية المدار التي قدمها شاخت ومن تبعه، فإن بقية نظريات شاخت المتعلقة بالحديث ستضطرب جراء ذلك؛ حيث يوجد تداخل بنيوي بين نظريته المدار وبقية نظرياته المتعلقة بنشأة الحديث كنظريته المسماة «السكوت عن الدليل»، ونظرية «النمو العكسي للإسناد» المتفرعة عنها نظرية «إسناد العوائل»، ونظرية «انتشار السند»، و«نظرية تأريخ وضع الأثر» وأخيراً «تفسير معنى السنة».

إن الترابط المتين بين نظريات شاخت سيعني أنه بتهاوي نظرياته المتعلقة بالحديث فإن صحة التصور العام الذي قرره لبنية التشريع الإسلامي سيكون محلّ النظر والسؤال. وبعبارة أخرى، فإنّ هذا الكتاب لا يعترض أبرز النظريات المتعلّقة بمصادر التشريع الإسلامي ممثلاً في الحديث فحسب، ولكنه بالضرورة سيفتح الباب للعلماء أن يعيدوا النظر في النظريات الأخرى لشاخت وأتباعه في ما يخص التشريع الإسلامي. هذا الاعتراض ربما تؤدي نتائجه البعيدة إلى إعادة رسم خارطة بنية تاريخ التشريع الإسلامي كلها.

الفصل الأول

ظهور نظرية المدار وتطورها

أوجدت نظرية المدار ردود فعل متباينة تتفاوت بين الرفض المطلق والقبول المطلق؛ حيث إنها تقدم مفهوماً جديداً للتعامل مع تاريخ ظهور الروايات الحديثية وأثر ذلك من حيث القبول والرد. هذا الفصل يبحث في ظهور نظرية المدار متتبعاً أصول نشأتها ومن ثم مراحل تطورها، وبالدرجة نفسها من الأهمية، يسلّط هذا الفصل الضوء على أهمية هذه النظرية مقارناً إياها ببقية النظريات المتعلقة بظهور علم الحديث.

ولبيان موقف شاخت من السنّة النبوية سوف أحدّد تصور شاخت لظاهرة المدار، ثم أفصل في بيان الفرق بين فهمه هذه النظرية وفهوم غيره، ما جعل موقف الشاختيين يتمايز عن موقف غيرهم من العلماء حول التشريع الإسلامي. ومع علمنا بأنّ أوائل من تكلم في التشريع الإسلامي وحجّية الحديث من الغربيين هم المستشرقون[١] شبرنغر (A. Sprenger)، سنوك هورغرونج (C. Snouck Hurgronje)[٢]، غولدزيهر (Ignaz Goldziher)[٣]،

(١) انظر المقدمة ليونبل التي ذكر فيها أن شبرنغر أشار إلى الزمن الذي بدأ فيه النظر إلى عدد كبير جداً من الروايات على أنها روايات موضوعة: G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature* (Leiden: Brill, 1969).

وانظر الفصل التمهيدي عن السنة لشبرنغر: *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchandlung, 1861-1865), vol. 3, LXXVII-CIV.

(٢) انظر: G. -H. Bousquet et J. Schacht, eds., *Oeuvres Choisies de C. Snouck Hurgronje* (Leiden: Brill, 1957), p. 266.

(٣) انظر: Ignaz Goldziher: *Muslim Studies* (London: Allen and Unwin, 1967), vol. 2, p. 148, =

مارغوليوث (D. S. Margoliouth)[٤]، لامنس (H. Lammens)[٥]، بيرغستراسر (G. Bergstrasser)، وجِب[٦] (H. A. R. Gibb). إلا أن شاخت هو الذي تولى تطوير نظرية متكاملة وعلمية في محاولة لرد الروايات الحديثية. ومع ذلك فلا شك في تأثير العلماء السابقين - وخاصة غولدزيهر - في كتابات شاخت.

في أولى محاولاته للاعتراض على حجية السُنّة النبوية، تبنّى شاخت نظرية أن السُنّة ليست إلا مجموعة من الأقوال المضطربة التي جُمعت في أوقات مختلفة عن طريق أشخاص غير معروفين، حيث قال:

> من تلك الأصول التي أعتبرها مسلّمات ما قال به غولدزيهر من أن المرويات عن الرسول [ﷺ] وعن الصحابة [رضوان الله عليهم] لا تحتوي على معلومات ترجع إلى بداية ظهور الإسلام حيث يُزعم ذلك، ولكنها تُمثل آراءً ظهرت خلال القرنين ونصف الأولين من الهجرة[٧].

وقد وضح غولدزيهر ذلك؛ حيث قال: «انطلاقاً من منظور علمي، فما يمكن أن يُنسب من محتويات ذلك الكم من الأسانيد إلى الفترة التي رويت فيها ليس إلا عدداً قليلاً، هذا إن قلنا بقبول أي منها ابتداء»[٨].

إن أولى محاولات شاخت لنقد السُنّة نجدها في مقالته «إعادة تقييم السُنّة»؛ حيث قال:

---

and «Fikh,» in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1960-; hereinafter referred to as *EI* = 2nd.

(٤) انظر: D. S. Margoliouth, «On Moslem Tradition,» *The Modern Moslem World*, (April 1912), vol. 2, pp. 113-121.

(٥) انظر: Henri Lammens, *Islam, Beliefs and Institutions* (London: Cass, 1968), pp. 65-81 and passim.

(٦) للمزيد من المعلومات حول الفرق بين المذاهب العلمية في ما يتعلق بالحديث النبوي، انظر: The preface to Joseph Schacht's book *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. v-vii, and Wael Hallaq, «The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem,» *Studia Islamica*, vol. 89 (1999), pp. 75-76.

(٧) انظر: Joseph Schacht, «A Revaluation of Islamic Tradition,» *JRAS* (1949), p. 134.

(٨) انظر: Goldziher, Quoted in Schacht, *Origins*, 4, note 2.

سأقدم نظرية صحيحة وعملية بديلة للرأي اليائس الذي يحاول رسم صورة مبناها على التخمين من دون وضع نسيج متكامل لما يشبه أن يكون تاريخاً لمسائل محددة تتعلق ببداية ظهور الإسلام. وقد وضحت المناهج التي سلكتها في دراستي لأصول الفقه المحمدي(٩).

هَدَف شاخت هنا إلى تقديم عرض أكثر دقة ومنهجية في دراسة الشريعة الإسلامية ليثبت صحة دعاوى المستشرقين، خاصة فرضيات غولدزيهر. إن الحجر الأساس في نظريات شاخت كلها هو نظرية المدار كما هي موضحة في كتابه **أصول الفقه المحمدي**، وعلى هذه النظرية تقوم بنية تصور شاخت كلها. ولهذا فإن ما سيتبع هو تحليل وتقييم لهذه النظرية التي تعتبر معياراً دقيقاً لمنهج شاخت وأتباعه.

مرّت نظرية المدار بعدة مراحل، ففي كتابات شاخت نفسه نستطيع أن نرى بوضوح تغيراً في نظرته إلى السُنّة النبوية، تغيراً لفت انتباهنا إليه شاخت بنفسه(١٠). إن استقراء لمقالات شاخت وكتبه يُبيّن أنه في بدايات كتاباته(١١) لم يتطرق إلى نظرية المدار، حتى حين يناقش مسائل تتعلق بالشريعة الإسلامية بشكل مباشر(١٢)، على سبيل المثال، تحدث عن رواية الحديث في العصور المتقدمة قائلاً:

---

(٩) انظر: Schacht, «A Revaluation of Islamic Tradition,» p. 144.

(١٠) يقول شاخت: «لقد أشرت إلى أدلّة أخرى في مقالتي «الوصية» المدرجة في الطبعة الأولى من **الموسوعة الإسلامية**، التي جمعت منذ ما يزيد على ثلاثين سنة (على الرغم من أني - بالطبع - لم أكن آنذاك قد توصلت إلى النتائج التي ذكرتها في كتابي **الأصول**).

(١١) انظر المقالات التالية لشاخت: Joseph Schacht: «Foreign Elements in Ancient Islamic Law,» *Journal of Comparative Legislation and International Law*, vol. 32 (1950): pp. 9-17; «Pre Islamic Background and Early Development of Jurisprudence,» *Journal of Comparative Legislation and International Law*, vol. 32 (1950), pp. 29-56 and passim; «The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence,» *Law in the Middle East*, vol. 1 (1955), pp. 56-84 and passim.

(١٢) انظر إلى المؤلفات التالية التي قام شاخت بتحقيقها: Ibn Jarīr al-Ṭabarī;, *Ikhtilāf al-Fuqahā*, (Leiden: E. J. Brill, 1933); *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, edited with M. Meyerhof (Cairo: [n. pb], 1937); Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, ed. with M. Meyerhof (Oxford: Oxford University Press, 1968); and *The Legacy of Islam*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 392-403 and passim.

> إن أحسن ما يمثل به دور السنة هو حقيقة أن السنيين يماثلون الأورثوذكس(*) إن أئمة الدين المحمدي[١٣]، حتى في غير النصوص القرآنية، لا يمكن أن يناقشوا، وبعد وفاة محمد [ﷺ] بدأ الناس يقلدونه متخذينه أسوة[١٤].

ومع ذلك حين يتحدث شاخت عن ظهور الحديث فإنه يرى أن هنالك عدة عوامل أدت إلى كم هائل من المرويات المختلقة، وأهم هذه العوامل هو العامل التاريخي، ويعني هنا تلك العناصر الدخيلة على الشريعة التي عجّلت من انتشار رواية تلك المرويات الموضوعة، وهذا ما كان له أثر لاحقاً في نظريته عن المدار:

> في هذه الأثناء استمرت المدارس والهيئات الدينية في النمو في ظل الديانة اليهودية، وبتأثير النصرانية والحضارة الفارسية. وإذا كان الإسلام يريد أن يظهر بمظهر مستقل فليس أمامه خيار سوى دعوى أن تلك العناصر الدخيلة ترجع إلى الرسول [ﷺ] نفسه. وأخيراً فليس هنالك طريقة أفضل من التمويه بأن تلك الأحكام والأقوال هي من حديث محمد [ﷺ].
>
> ولهذا فكل ما تشرّبه الإسلام خلال القرون الأولى تحتم أن ينطبع بفذلكة هائلة كسُنّة الرسول [ﷺ]، وأن يوضع في شكل أحاديث. ونتيجة لذلك فإن أصول تلك السُنّة غدت مخفية تقريباً. وفي القرن التاسع [الثالث الهجري] ظهرت جوامع مسندة من هذه الكم الهائل من الروايات الشفوية[١٥].

وفي المقال ذاته استمر شاخت في استعمال منهج مماثل في

(*) **الأورثوذكس**: هم الفرقة المتمسكة بالنصوص في الديانة النصرانية (الحمودي).

(١٣) انظر: Joseph Schacht, «Islam,» in: *Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan Company, 1932), vol. 8, p. 334.

(١٤) انظر: Schacht, «Islam,» p. 334.

(١٥) انظر: Joseph Schacht, «Islamic Law,» in: *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 8, p. 345.

> التعليل التاريخي: «بقيت العلاقة بين التشريع الإسلامي والأعراف القبلية على ما هي عليه من قبل، حتى بعد أن انفتح الآخر بشكل متزايد على عناصر خارجية جراء انتشار الفتوحات»(١٦). ويرى شاخت أن تلك المؤثرات التاريخية في الحديث يمكن أن تكون من المسلّمات في الأكاديميات الغربية كما يذكر معلقاً: «مع التسليم بأن الأعراف القبلية والتطبيقات الأجنبية الدخيلة، وإن لم تكن في ما يتعلق بالجانب النظري للأحكام، كان لها أثر مهم وأخذت بالتسليم في بدايات الإسلام، فإن تأثيرها على المدى البعيد قد ازداد صعوبة بعد قبول علم أصول الفقه بشكله النهائي»(١٧).

إضافة إلى الحقائق التاريخية اعتبر شاخت أن الوضع السياسي كان له دور في تأكيد نظريته حول الأحاديث بوجه عام، وعلى الخصوص عند انتقال العاصمة من المدينة إلى دمشق؛ حيث العناصر الأجنبية، خاصة اليهودية، قد أُدخلت على الإسلام من خلال الأحاديث النبوية:

> مع ظهور الخلافة الأموية وتحويل العاصمة إلى دمشق فقدت الدوائر العلمية لأئمة المدينة تأثيرها في الحكومة، فبدأ الأئمة يفتون في مسائل فعلية في محاولة لمذهبة الأدلّة والمسائل الشرعية الموجودة ودمجها ضمن أصول الدين الإسلامي، وكانت هذه المجموعة هي المسؤولة عن وضع أصول الفقه الإسلامي. ولإبراز مكانة علماء المدينة فقد أعطوا ثقلاً لأقوال وعمل أسلافهم من أهل المدينة من أصحاب النبي [ﷺ] وخاصةً ما كان معمولاً به عند أكثريتهم. هذا الاختلاف عمّا عليه جمهور العلماء فضّل ما انبنى على رأي الأغلبية ونحّى الآراء المنفردة. ثم إن نتائج هذه التوجهات قد أُدخلت في السُنّة ونُسبت في ما بعد إلى النبي [ﷺ] نفسه. وخلال هذه

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

> العملية دُمج كثير من العناصر الجديدة في صلب السُنّة، خاصة تلك التي من أصول يهودية[18].

وللتأكيد أن السُنّة غامضة المدلول، نسب شاخت التفسير الأول لهذا المصطلح إلى الشافعي، قائلاً: وفي نهاية الأمر حدد الشافعي مفهوم السُنّة بأنها «أفعال النبي [ﷺ] نفسه»[19].

وفي هذه المرحلة أعلن شاخت رفضه لما سمّاه «الفرضية غير المبررة» التي تقول إنه يوجد هنالك أحاديث تصح نسبتها إلى زمن النبي [ﷺ]. ففي رأي شاخت أن الروايات يجب أن ينظر إليها في إطارها التاريخي الذي يتجاوب مع تلك المشاكل التي حدثت خلال التاريخ الإسلامي. هذا سيكشف عدداً من الضوابط للظهور التقريبي بل الدقيق في بعض الأحيان للتسلسل التاريخي لظهور كثير من المرويات. تلك الضوابط يمكن أن توجد في السُنّة، في المتن والإسناد كليهما مؤيدة تفسيرات شاخت لطرق نقل الروايات بحسب فهمه.

وفي مقالة نشرها شاخت قبل أن يصدر كتابه **أصول الفقه المحمدي**، علق شاخت على **نظرية النمو العكسي** للإسناد تمهيداً لنظريته عن المدار قائلاً:

> . . . أحب أن أشير إلى بعض النتائج الأكثر وضوحاً. إحداها أن الإسناد له خاصية النمو العكسي، فبعد أن يصل إلى تابعي ابتداءً على سبيل التمثيل فإنه بعد ذلك يُرفع إلى الصحابي ومن ثم إلى النبي [ﷺ] نفسه في آخر الأمر[20]، وفي الجملة نستطيع القول إنه كلما كان الإسناد أطول، كان ذلك الأثر قد وُضع في مرحلة أكثر تأخراً[21].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٩) يقول شاخت إن غولدزيهر قد ذكر ذلك في كتابه: Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Hildesheim: George Olms, 1889), p. 157.

(٢٠) انظر: Schacht, «A Revaluation,» p. 147.

(٢١) يذكر شاخت أن جيرترود ستيرن (Gertrude H. Stern) قد سبق أن لاحظت ذلك في كتابها: Gertrude H. Stern, *Marriage in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939), pp. 12 and 16. =

وبعد ذلك قدم شاخت **نظرية إسناد العوائل** التي اعتبرها شكلاً من أشكال نظرية المدار، فقال:

> متى ما ادعى أحد الرواة زيادة توثيق مروياته بالرواية عن طريق عائلة واحدة، مثل رواية الابن عن أبيه عن جده، أو من الراوي عن عمه أو عمته، أو من الراوي إلى مولاه، فمن السهل التأكيد على أن أسانيد العوائل هذه ليست علامة على الحجية ولكن أداة لإخفاء مظهرها(٢٢)، وبعبارة أخرى، فإن وجود إسناد العوائل خلافاً لما يُستدل بها عليه هو علامة تدل على أن تلك الرواية التي هي محل الدراسة ليست صحيحة(٢٣).

وفي نهاية تلك المقالة لخّص شاخت نظريته حول السنّة النبوية، ومن الجدير بالتنويه إليه أنه حتى تلك المرحلة لم تكن نظرية شاخت حول المدار قد تبلورت بعد؛ حيث جاء تلخيصه هكذا:

> تطورت «السُنّة النبوية» في مجال التشريع بناء على مرويات نُسبت إلى الرسول [ﷺ]، وجاءت تلك المرويات من السنن المتبعة لتلك المدارس الفقهية القديمة على المشهور من اختيارات المتخصصين فيها. وبعض أحكامها ربما يُنسب بالطبع في نهاية المطاف إلى مرحلة متقدّمة، ولكنها لم تتطلّب أحاديث مرفوعة إلى النبي [ﷺ] بأسانيد صحيحة إلا في منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، نتيجة لجهود المحدثين. إن الشكل الذي جُعلت عليه الأحاديث في كتب الحديث المتقدمة يجب ألا يعمينا عن الشكل الحقيقي لتلك المرويات الذي يعتبر نسبياً تنظيماً معاصراً «للسُنّة المعمول بها» آنذاك. والأمر كذلك في الجانب التاريخي؛ حيث الجمع غير الدقيق لقصص وحكايات المجتمع لم تكن قد وُضعت ونُظّمت ورتبت

= على الرغم من أن ستيرن «بشكل عام، يبدو أنها تقبل الأسانيد بسهولة على وجهها الظاهري». انظر: Schacht, «A Revaluation,» p. 147, note 2.

(٢٢) انظر: Schacht, «A Revaluation,» p. 147.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

وحُشيت بالتفاصيل وشُكّلت على هيئة مرويات يحتج بها بأسانيد معتبرة إلا في القرن الثاني فقط(٢٤).

صرَّح شاخت في كتابه في كتابه **أصول الفقه المحمدي** أن كتاباته حول الأسانيد كانت موجهة إلى تأكيد نتائج غولدزيهر، وأنه أراد أن يدعم تلك النتائج، كما يأتي:

كثير من الأحاديث في كتب السُنّة المتقدمة وغيرها لم توضع في دوائر الرواية إلا بعد زمن الشافعي؛ وأول جمع معتبر للسنن عن النبي [ﷺ] قد وُضع نحو منتصف القرن الثاني في مقابل بعض النصوص التي كانت بوقت أقدم قليلاً عن الصحابة وبعض الأئمة والسنة المعمول بها عند المدارس الفقهية القديمة، فالسنن الواردة عن الصحابة وبعض الأئمة مرت بمراحل التطور نفسها وتعتبر من حيث النظر إليها كالسنن الواردة عن النبي [ﷺ]؛ فدراسة الإسناد دائماً ما تُمكّننا من معرفة تأريخ ذلك الأثر المروي؛ فالإسناد ينمو عكسياً ويُنسب إلى إمام أعلى فأعلى حتى يصل إلى الرسول [ﷺ]؛ ونجد أن أدلّة أحاديث الأحكام تحملنا إلى قرابة سنة ١٠٠ هجرية فقط، وفي ذلك الوقت ابتدأ ظهور الفقه بدءاً من أواخر الحكم الأموي والمشهور مما عليه العمل مما لا يزال منعكساً أثره على بعض المرويات(٢٥).

استمر شاخت بالقول إن المرويات عن النبي [ﷺ] لم تظهر خلال فترة حياته ولكنها أُحدثت بعدذاك في وقت كانت فيه بعض المذاهب الفقهية قد تشكّلت.

نظر شاخت في كتابه **أصول الفقه المحمدي** إلى دور الرواة في تطور النظريات الفقهية، بادئاً بفصل عن المناقشات مع المرويات وضدها، منتقلاً من القضايا العامة إلى القضايا الدقيقة. وأشار شاخت إلى تحديد الإمام

---

(٢٤) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 4-5.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

الشافعي لمجموعتين مضادتين للسُنّة؛ أهل الكلام أو المعتزلة وهم الذين يُردّون السُنّة جملة، وأولئك الذين يردون خبر الآحاد. وزعم شاخت أن المجموعة الثانية تمثّل أصحاب المدارس الفقهية القديمة[٢٦]، وهنالك اعتراضات كثيرة وردت على السُنّة النبوية، ومن أهمها لموضع دارستنا الآن هو ـ بأبسط صورة ـ القول إن أحاديث الآحاد أو الأفراد لا يمكن قبولها على وجه الاحتجاج[٢٧].

إضافة إلى ذلك، حين أراد شاخت بيان الفرق بين تفسيرات لفظ «السنّة» أشار إلى تعريف العراقيين الذي خالف فيه أبو يوسف في تعريف السنة الآحادية، مفرقاً بين ما سمعه عن النبي (ﷺ) والأثر والسُنّة المحفوظة المعروفة[٢٨]، فموقف العراقيين من الحديث أوضحه أبو يوسف في قوله: «اقبل من السُنّة ما كان عاماً معروفاً، واحذر من الأحاديث الشاذة»[٢٩].

إن تحديد تاريخ دقيق لبداية ظهور السنة كمصدر لتوثيق التطورات التاريخية للمذاهب الفقهية، أي «تأريخ النص،» كان واحداً من أهم أهداف شاخت. وقد قاده ذلك الهدف إلى التحقيق في مسألة تزايد أحاديث الأحكام عن طريق التحقيق في بداية ظهور التدوين، في الفترة ما بين ١٥٠هـ/ ٧٦٧م إلى ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م تقريباً[٣٠]، كما أشار إلى ذلك قبله غولدزيهر[٣١]. هذا التحقيق قاده إلى رفض الاعتماد على الأسانيد لإثبات حجية السُنّة وحاول أن يبرر هذا الرفض استناداً إلى أربع نظريات رئيسة:

النظرية الأولى هي نظرية **السكوت عن الدليل** (e silentio) التي مفادها أن «أفضل طريقة لإثبات أن حديثاً ما لم يكن موجوداً في وقت ما هي أن

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨ ذكره شاخت نقلاً عن أبي يوسف.

(٢٩) التاريخ الأول يقصد به تاريخ هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة؛ بداية العصر الإسلامي، والتاريخ يشير إلى التاريخ الإسلامي.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠. انظر كذلك: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, p. 218.

(٣١) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 140.

نُبيّن أنه لم يُستخدم كدليل فقهي في نقاش سابق كان ينبغي فيه الاستدلال بذلك الحديث لو كان موجوداً»[٣٢].

النظرية الثانية هي **نظرية النمو العكسي للإسناد** (Backward-growth) التي مفادها أن الآراء الفقهية عادة ما تُنسب إلى أئمة متقدمين، بمعنى «أن الرأي أو القول عن التابعي يُنسب إلى صحابي، ثم من الصحابي يُنسب إلى النبي [ﷺ]»[٣٣].

النظرية الثالثة هي **نظرية إسناد العوائل** (Family-isnād) التي تعتبر مثالاً تطبيقياً للنظرية السابقة حول النمو العكسي للإسناد[٣٤].

النظرية الرابعة، وهي المحور والأهم على الإطلاق، وهي مشتقة من النظرية السابقة وتعتبر دليلاً لها في الوقت ذاته. هذه النظرية هي **نظرية المدار** (Common-Link) التي وصفها شاخت كما يأتي:

> هذه النتائج المتعلقة بنمو الأسانيد تُمكّننا من تصور الحالة التي وضع فيها المُحدّثون الأحاديث في دائرة الرواية، وهم من سنطلق على أحدهم فلان بن فلان على سبيل المثال، أو عن طريق شخص آخر استخدم اسم ذلك المُحدّث في وقت محدد. هذا الحديث سيؤخذ عادة عن طريق راوٍ أو

---

(٣٢) فُنّدت نظرية «e silentio» **السكوت عن الدليل** من قبل ظفر إسحاق الأنصاري، انظر: Zafar Ishaq Ansari, «The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument *E Silentio,» Hamdard Islamicus*, vol. 7, no. 2 (1984), pp. 51-61.

(٣٣) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 156..

لقد سبق أن أشار غولدزيهر إلى النمو العكسي للإسناد في دراساته عن النبي محمد (ص ii و١٥٧)، كما ذكر شاخت ذلك. ووافق عليه من دون تردد كثير من الكتاب الإسلاميين بمن فيهم، أوري روبين (Uri Rubin) في كتابه: *The Life of Muḥammad* (Brookfield: Ashgate, 1998, p. 235), ومايكل كوك (Michael Cook) في مقالته: «Eschatology and the Dating of Traditions,» *Princeton Papers*, no. 1 (1992), p. 24.

وسيأتي لاحقاً.

(٣٤) يرى يونبل أن انتشار كثير من الأحاديث المنكرة كانت نتيجة ما يسمى بإسناد العوائل (بمعنى. «عن أبي عن أبيه» إلى آخره). ومن بين أقدم الأمثلة على هذه الأسانيد ما نجده في الروايات المنسوبة إلى عبد الله بن بريدة (ت. ١١٥هـ). سيأتي لاحقاً.

A. Juynboll, *«Munkar,»* in: *EI*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1960-), vol. 7, p. 576.

> أكثر، والأدنى منهم سينشر الإسناد إلى عدة طرق. والمصدر الأصلي، أي فلان بن فلان، سيكون قد وضع إسناداً لحديثه يرفعه إلى حجة أعلى كالصحابي أو النبي [ﷺ]، وهذا الجزء المختلق من الإسناد سيتطلب دائماً متابعات أخرى لتقوية الإسناد أو عن طريق ما شرحناه سابقاً وهو نشر الإسناد. ولكن فلان بن فلان سيبقى هو الجزء الأدنى من الإسناد وهو المدار في عدة طرق للإسناد (أو على الأقل في أغلبها، ليُتمكن من خلال إسقاط اسمه وتنحيته من إيجاد أسانيد أخرى إضافية لاحقاً). سواء حصل ذلك في الجزء الأعلى أو الجزء الأدنى من الإسناد أو فيهما كليهما فإن وجود مدار بيِّن (فلان بن فلان) في كل الأسانيد أو معظمها سيبقى دلالة قوية على بيان أن ذلك الأثر قد اختُلق في زمن ذلك الراوي (فلان بن فلان). وسنصل إلى الخلاصة نفسها حين نجد أسانيد مختلفة ولكن لمتون متقاربة لها المدار نفسه[٣٥].

القصد من هذه المناقشة توضيح نظرية النمو العكسي للإسناد التي استخدمها شاخت أداةً لتحديد تأريخ وضع الحديث[٣٦].

ومما يثير التعجب ادعاء شاخت أن المدار سمة موجودة في أغلب أحاديث الأحكام، ولكنه مع ذلك عجز عن الاستيعاب الجاد للخلاف الذي

---

(٣٥) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 171-172.

(٣٦) المصدر نفسه، لكن كوك انتقد فهم يونبل لنقطة شاخت حول دور مدار الإسناد. ولقد فهم كل منهما شاخت بطريقة مختلفة. يقول كوك في «Eschatology and the Dating of Traditions» (ص ٣٩): «في نظر يونبل - إن صحّ فهمي له - يعتبر مدار الإسناد هو مختلق الحديث وعلى الرغم من أن شاخت يقول: «بالطبع يجب علينا على الدوام أن نضع في الحسبان احتمال أن يكون اسم الصحابي المعروف قد استخدم من قبل أشخاص مجهولين فقط حتى يكون وجوده حجة». ويعود كوك ليقول: «ومرة أخرى - إن صح فهمي - يرفض يونبل هذه العبارة التّهرُّبية». انظر: Cook, «Some Isnād Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature,» pp. 353 and 355.

إن هذه العبارة اللاتينية تستخدم بوجه خاص في التأريخ للدلالة على نقطة بداية فترة ما. انظر: Shorter OED, p. 2154. William Little [et al.], *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

أورده الترمذي، بل حتى المصطلحات التي استخدمها الترمذي[٣٧]، مع أن شاخت أحال إليه؛ فقد قال:

> الحالة التي ناقشتها في المقطع السابق (في ما يتعلق بالمدار)، ليست افتراضية ولكنها كثيرة الظهور. وقد فُهمت، ومع ذلك لم تعرف بهذا الشكل، عند علماء السُنّة أنفسهم، كالترمذي في ما اختتم به جامعه على سبيل المثال. حيث سمّى الأحاديث بطريق فلان عن فلان المدار في أسانيدها «أحاديث فلان بن فلان». وتمثل هذه الأحاديث جزءاً كبيراً من السُنّة سمّاه «الحديث الغريب» وهو ما رُوي عن طريق راوٍ فرد في أي طبقة من طبقات الإسناد[٣٨].

ولتقديرٍ تقريبي للأحاديث الواردة في كتب السُنّة التي لها مدار «فلان بن فلان» فإنه يجب أولاً أن نقوم بإحصائية لجامع الترمذي وغيره، إلى جانب متطلب آخر ضروري هو معرفة المصطلحات الحديثية التي استخدمها الترمذي وعلماء الحديث الآخرون. أما نظرية شاخت الخامسة وهي **نظرية نشر الإسناد**، فقد قال فيها: «إن نشر الإسناد يتوازى مع نظرية النمو العكسي للإسناد وتطوره، وهو زيادة طرق المتابعات عن الأئمة أو الرواة لذلك الرأي أو الحديث. إن نشر الإسناد أريد به الإجابة عن الاعتراض الذي يعتري أحاديث الآحاد»[٣٩]. ولقد تقبّل مايكل كوك هذا التعليل وأضاف: «يجب ألا نتوقف عندما نجد طريقاً أو طريقين مختلفين

---

(٣٧) يرى يونبل أن مصطلح المدار في مؤلفات علماء الحديث السلف هو المرادف لمصطلح «common-link». ولكن بعد التحليل الأكثر تعمقاً وتفصيلاً لتعليقات الترمذي، استنتج هالت أوزكان (Halit Ozkan) في دراسته أن هناك اختلافات جوهرية في مفهوم المدار بين علماء السلف والعلماء المسلمين المعاصرين من جهة، وبين مفهوم يونبل لمدار الإسناد من جهة أخرى. انظر: Halit Ozkan, «The Common Link and its Relation to the Madār,» *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 1 (2004).

وبعد أن لخّص أوزكان استنتاجات يونبل، قام بإيراد أمثلة على استخدام المدار مأخوذة من شروح الحديث الموثوقة وكتب الرجال. انظر كذلك: محمد الترمذي، **جامع الترمذي** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ٤١٣ ـ ٤١٥.

(٣٨) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 172.

(٣٩) هذه النقطة تشير إلى التدليس، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

عن الطريق الذي يرويه المدار، حيث إن تدليس الرواي وإسقاطه للمدار ينتج منه عملية أطول سمّاها شاخت نشر الإسناد»[٤٠].

تساعد نظرية المدار كما يزعم شاخت، في تحديد التاريخ الذي وُضع فيه كل حديث، فقال:

> إن وجود مدار للإسناد يمكّننا من تحديد تاريخ معين لكثير من الأحاديث والآراء الفقهية التي انبنت عليها. هذا النظر الذي يأخذ في الاعتبار الصفة التلفيقية للجزء الأعلى من الإسناد يجب أن يحل محل القبول المطلق للأسانيد على علاتها التي ترفع الأحاديث إلى زمن الصحابة. يجب بالطبع أن يجعلنا نفكر باحتمالية أن اسم الرواي المدار استخدمه رواة آخرون مجهولون، فيكون تاريخ ظهور اسم المدار لا يعني سوى تحديد تاريخ وضع ذلك الحديث[٤١].

استخدم بعض العلماء، سواء قبل شاخت أو بعده، مناهج أخرى لتأريخ بداية ظهور الوضع في الحديث. وقد قسم موتسكي (Harald Motzki) تلك المناهج إلى أربعة أقسام:

القسم الأول اعتمد في التأريخ على المتن، وأول من استخدم هذا المنهج هو غولدزيهر، ثم من بعده شاخت الذي لم يعتمد على المتن وحده ولكن على مناهج أخرى كذلك. واستخدم مارستون سبايت (Marston Speight) مناهج اعتُمِدت من قبل في دراسة متون النصوص التوراتية وطبقها على الكتب الحديثية.

القسم الثاني اعتمد على ظهور أول حديث في الكتب الحديثية، وأول من استخدم هذا المنهج هو شاخت، ثم من بعده يونبل الذي عمل وفق هذا المنهج في مقالته «حديث من كذب».

القسم الثالث اعتمد على الأسانيد إما بدراسة تحليلية للأحاديث أو بدراسة الكتب المتعلقة بالأسانيد. والدراسة التحليلية للأحاديث يمكن أن

---

(٤٠) انظر: Cook, «Eschatology and the Dating of Traditions,» p. 24.

(٤١) انظر: Schacht, Ibid., p. 175.

تُجرى على حديث واحد كما فعل شاخت، أو على عدة أحاديث كما فعل يونبل؛ إلا أن الأخير قد انتقده كل من كوك وموتسكي[٤٢]، ونقد موتسكي خلص منه إلى ما يأتي:

> إن الفكرة التي تقول إن معظم مدارات الأسانيد من رواة جيل التابعين وما بعده كانوا جامعين للأحاديث لا مختلقين لها، إن هذه الفكرة فكرة لها تبعات تؤثر في تأريخ الحديث؛ فإن وقت اشتغال الراوي المدار بالرواية كمحدّث لن يكون هو الوقت الذي ظهر الحديث بعده (كما يتصور شاخت ويونبل) بل الوقت الذي ظهر الحديث قبله. ويمكننا القول إن الحديث أو معناه قد وصل إلى الراوي المدار من الرواة الذين أسند الحديث إليهم ما لم يأت الدليل على خلاف ذلك. فالراوي المسند إليه الحديث أساس في معرفة تأريخ ظهور الحديث، وليس الراوي المدار. فتاريخ وفاة ذلك الراوي، أو بشكل أدق تاريخ لقاء الراوي المدار بذلك الراوي الذي أسند إليه الحديث هو الوقت الذي ظهر الحديث بعده. ومن الناحية المعرفية، فإن تحويل الوقت الذي ظهر الحديث بعده من الراوي المدار يتناقص قدر القبول له إلى القول إنه ظهر بعد الرواة الذي أسند إليهم الراوي المدار[٤٣].

القسم الرابع اعتمد على الإسناد والمتن كليهما، ويمكن تسمية هذا المنهج بمحصلة المتن والإسناد[٤٤].

إن التلخيص السابق يوضح باختصار مكانة نظرية المدار وأهميتها في معرفة أصول التشريع الإسلامي من خلال رؤية شاخت.

والفصل الثالث من هذا الكتاب سيحقق بمزيد من التفصيل في الأدلّة التي ساقها كل من شاخت ويونبل للاستدلال على نظرية المدار؛ تلك

---

(٤٢) انظر: Harald Motzki, «Dating Muslim Tradition: A Survey,» *Arabica*, vol. 52, no. 2 (2005), pp. 204 -240.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

الأدلّة المبنيّة على تصورهما لأسس أصول التشريع الإسلامي. وحينئذ فقط يمكننا نقد تفسيرات الشاختيين ظاهرة مدار الإسناد في ضوء منهج المحدثين الذي سيُناقش بالتفصيل في المبحث الأول من الفصل الرابع.

بعد وقت يسير من نشر شاخت كتابه **أصول الفقه المحمدي** بما حواه من تصريح بنظرية المدار، برزت آراء متباينة لعلماء متخصصين في التشريع الإسلامي. لكن غياب المعايير الموضوعية للنقد سواء السلبي أو الإيجابي كانت هي النقطة الرئيسة للاختلاف المتباين في الآراء بين علماء الشرق والغرب حول نظرية المدار.

في نهاية الطرف الأول يقع القبول المطلق لنظرية المدار من يونبل وكوك، بينما في نهاية الطرف الثاني يقع الرفض المطلق لنظرية المدار من سزكين وعبود والأعظمي. إن هذا التباين في الآراء نافع بكل تأكيد، حيث إن مناهج البحث التي استخدمها كلا الفريقين كان لها الفضل في إثراء دراستنا لظاهرة المدار ولفترة تكوّن التشريع الإسلامي. ولكن مناهجهم على الرغم من جودتها إلا أنها تنحو منحى التوضيح الجزئي للمصادر لإيجاد تفسيرات مختلفة الاتجاهات لتفسير أصول التشريع الإسلامي، بدلاً من البحث في النظرية محل الدراسة. بينما نجد آخرين أخذوا منهجاً عملياً ودرسوا كل نظرية بحد ذاتها بجوانبها الإيجابية. وعلى كل حال فالعلماء اللاحقون لن يُجمعوا على رأي في ما يتعلق بنظرية الإسناد.

وفي الفصل الأخير، سأبين مواقف العلماء في كلا الطرفين بدءاً بأولئك الذين قبلوا النظرية. وهذان الطرفان قد أشار إليهما يونبل في قوله: «إن المسلمين السُنّيين تمسكوا بشدة بالآراء المتعلقة بالمرويات منذ تكونها. وفي المقابل، نجد أن علماء الغرب الذين درسوا الحديث قد توصلوا إلى نتائج مختلفة جداً»[٤٥].

(٤٥) انظر: Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, p. 9.

الفصل الثاني

الاختلاف حول تفسير نظرية المدار والموقف منها

أولاً: المؤيدون لنظرية مدار الإسناد

لقيت نظرية المدار قبولاً واسعاً في الغرب، وانتشرت على نطاق واسع من خلال كتابات كل من كوك (Cook) ويونبل (Juynboll)، علماً بأن كلاً منهما كان له منطلق يختلف عن الآخر في تفسير النظرية. فقد طبق كوك النظرية على مجالات أخرى غير الفقه من الدراسات الإسلامية، حيث إنه طبقها في العقيدة على وجه الخصوص[1]. ففي كتابه **عقيدة المسلمين الأوائل** نقل كوك عن بيتر براون (Peter Brown)[2] أن الإسلام دين نصوص عظيم، ولذا فهو يحتمل لدراسته منهجين مختلفين في الأسلوب: **المنهج الأول** أن نبقى خارج إطار المرويات الحديثية وأن نصوغ المعلومات الموجودة من المراجع المستقلة صياغة متماسكة[3]. بينما **المنهج الثاني**

---

(١) لقد طبق كوك ذلك على عقيدة المسلمين من دون مبرر، ولقد اعتبر ذلك أمراً مُسّلماً به؛ حيث قال بصراحة «الكل يعلم أن الأسانيد تنمو نمواً عكسياً». انظر: Michael Cook, *Early Muslim Dogma* (London: Cambridge University Press, 1981), p. 108.

(٢) انـظـر: Peter Brown, «Understanding Islam,» *New York Review of Books*, vol. 26, no. 2 (February 1979), p. 33.

(٣) يذكر كوك أن أول مقالة لفتت انتباهه إلى وجود هذه المصادر هي: «Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient a l'islam,» *Revue de l'histoire des religions*, vol. 166 (1964), and Cook, *Early Muslim Dogma*, p. vii.

ولقد كان هو المنهج الذي اتخذه في ما بعد كل من مايكل كوك وباتريشيا كرون (Patricia =

ينص على «محاولة إيجاد أقدم النصوص المتبقية من المرويات الحديثية، وبشكل أعم البحث عن معايير للترتيب التاريخي للكم الهائل من النصوص الموجودة، وهذا الأسلوب لا يمكن التمثيل له بأحسن مما فعله شاخت في بحوثه مع نصوص التشريع الإسلامي»(٤). بعد بيان هذين المنهجين اعتمد كوك على الأخير منهما متّبعاً خطوات شاخت في ذلك، وقد نص على ذلك قائلاً: «أول نقطة ينبغي التنويه لها هي السُنّة النبوية، إن إعادة شاخت لبنية تطور مفهوم السُنّة يجعلنا نراها كنتيجة لمصادر ثانوية»(٥). واعتمد كوك هذا المنهج في دراسته للعقيدة والفِرق الإسلامية، خاصة الاختلافات مع المرجئة، مقدماً الفرضيات الآتية:

> خلال النصف الثاني من القرن الثاني، حاول بعض الكوفيين تحسين المذهب الإرجائي جزئياً في شكل يتماشى مع ما عرف لاحقاً بالمذهب السُنّي. هذه المحاولة تضمنت عدة تغييرات على نوعين: **أولاهما** أن المذهب الاعتقادي الإرجائي كان مخفياً ويتجه مفهوم «أصل الإرجاء» إلى إلحاقه كله إلى إرجاء الحكم في الحرب الأولى(*). **ثانيهما** أن المذهب الإرجائي كان مفصولاً من أصوله المباشرة لمرجئة الكوفة خلال فترة وضع الأسانيد؛ فالأسانيد الجديدة أسقطت مرجئة الكوفة بإضافتهم إلى أسماء بعض الحجازيين المعمرين. إن كتاب الإرجاء، على افتراض أنه كان موجوداً آنذاك، فسيكون الطحين لعجينة المتقدمين، وإن كان هناك من يبحث عن

= (Crone في كتابهما: Patricia Crone and M. A. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977).

إن هذه الرؤية، أي بالتحديد، تلك التي مضمونها أنه من المستحيل أن يُعاد بناء حقيقة تاريخية على أساس مصادر إسلامية، وأننا سنكون على أساس أكثر أماناً إذا ما اعتمدنا على مراجع غير إسلامية، إن هذه الرؤية ليست مقنعة في رأي موتسكي. انظر: Harald Motzki, «The Murder of Ibn Abī L-Ḥuqayq,» in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), p. 233.

(٤) انظر: Cook, *Early Muslim Dogma*, p. vii.

(٥) المصدر نفسه، ص، ٩٩.

(*) أي الحكم في قتلة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) (الحمودي).

> أصول يمكن أن تكون قد عُدّلت في ما بعد، أو أنه ادُّعيت نسبتها إلى تلك الفترة، فإن هذا الكتاب سيفي بهذا الغرض[٦].

وقد أخذ كوك في الاعتبار أيضاً اعتراضاً آخر لشاخت على صحة الأسانيد، وهو نشر الأئمة للأسانيد بين تلاميذهم. وعند التحقيق نجد أن كوك هو أول[٧] من دعا إلى التعمق في دراسة نظريات شاخت حول الأسانيد، حيث قال:

> إن رفع الأسانيد ليست هي الطريقة الوحيدة التي ينبغي أن نتصوّرها من طرق وضع الحديث. فهنالك طريقة أخرى أكثر إشكالية من الناحية المعلوماتية، وهذه الطريقة قد حددها أيضاً شاخت وعرّف بها قائلاً: «يتوازى مع تطوير الأسانيد والنمو العكسي لها نشر الأسانيد، وهو إضافة أسماء أئمة ورواة لنقل الرأي نفسه أو الرواية». إن فكرة «نشر الأسانيد» في صياغتها الأولية الحالية تستحق المزيد من البحث وأن تُقدّم بشكل أكثر تكاملاً من الشكل الذي قدّمها به شاخت[٨].

إضافة إلى الأسباب التاريخية والسياسية التي قدّمها كل من غولدزيهر وشاخت لوضع الأسانيد وظهور نظرية المدار، ذكر كوك تعليلاً عبقرياً، فقال:

> لنفترض أنني أريد أن أضع رأياً لي في دائرة البحث العلمي. ففي التقاليد الأكاديمية الحديثة، مع تقديرها العالي للجدة في الطرح، فعلي أن أفكر وأجعل الآخرين يعتقدون كذلك أن الرأي الذي أطرحه هو رأيي الخاص، وأي قصور في أخلاقياتي العلمية سيكون بسبب عدم نسبتي الرأي الذي أتبناه إلى عالم آخر قد سبقني به. بينما في تقاليد علماء السلف فالأمر على

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٧) يتفق يونبل مع كوك على أن نظريات شاخت يجب أن ينظر إليها نظرة أوسع من النظرة التي قدّمها شاخت نفسه؛ انظر: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 207.

(٨) انظر: Cook, Ibid., p. 109.

العكس من ذلك، فالقيمة العلمية ليست بالجدة في الطرح ولكن في الأصالة، والتطبيق الصريح لذلك هو أن أدّعي نسبة آرائي إلى أئمة سابقين[٩].

وعلى الرغم من تطبيق كوك هذه النظرية على دراساته للعقيدة الإسلامية إلا أنه لم يُقرّها تماماً في كتابه الأخير **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وقد توخّى الحذر في استعمالها، مع تقديره العالي لها[١٠]، حيث نص في الواقع على ما يأتي:

«إن اكتشاف شاخت لنظرية نشر الأسانيد يمكن النظر إليه في الحقيقة باعتبارين، من حيث ما يضيفه إلى العلم؛ فمن وجه يمكن أن ينظر إليه كمنهج جديد في نقد الأسانيد، كما يمكن أن ينظر إليه كتبيين واضح أن ذلك المنهج لا يمكن أن يُختلق. فمن تجاهل شاخت بالكلية فهو مخطئ، ومن تبعه بالكلية فهو أيضاً مخطئ»[١١].

إنه من الجدير بالملاحظة أن شاخت نفسه قد أشار إلى إمكانية تطبيق نظريته على مجالات الدراسات الإسلامية الأخرى غير أحاديث الأحكام[١٢]. وقد ذكر ذلك روبن (Rubin) حين ناقش حجية الإسناد قائلاً:

«مع أن دراسات شاخت كانت بدرجة كبيرة حول أحاديث الأحكام، فقد كان متيقناً من أن النتائج التي توصل إليها يمكن الاستفادة منها في النصوص المتعلقة بالدراسات التاريخية أيضاً»[١٣].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٠) إن هذا المنهج المتبع في تطبيق نظرية مدار الإسناد يلاحظ أكثر ما يلاحظ في كتاب كوك الأخير الذي تحت عنوان: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000).

حتى في القسم الذي ناقش فيه الحديث النبوي (ص ٣٢ ـ ٤٤).

(١١) انظر: Cook, *Early Muslim Dogma*, p. 116.

(١٢) انظر: Joseph Schach, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 175.

(١٣) انظر: Uri Rubin, «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 4 (1997), p. 235.

ليس كوك وحده من دعا إلى التوسع في دراسة تطبيقات نظرية المدار على المجالات الأخرى. فقد قرر جيمس روبسون (James Robson) قبل كوك النظريات التي بدأها غولدزيهر ثم طورها شاخت في كتابه **أصول التشريع**، حيث نوقشت مشكلة أحاديث الأحكام بشكل أكثر تأصيلاً. وقد أشاد روبسون بالأدلّة التي ساقها شاخت لتوضيح متى وأين تم وضع أحاديث الأحكام، وأهم من ذلك اعتقاده أن نظرية شاخت قدمت إضافة أساسية إلى مشكلة الأسانيد، بإيجاده منهجاً عملياً يمكن تطبيقه على مجالات دراسية أخرى[١٤].

وقد أشاد علماء آخرون بمنهج كوك ممن لم يوافقوا شاخت بالكلية؛ فعلى سبيل المثال نصَّ غريغور شولر (Gregor Schoeler) على أن قصد شاخت كان بيان أن نظريته المشهورة في دراسات التشريع الإسلامي يمكن أن تطبق على الدراسات التاريخية[١٥]. إن التطبيق التاريخي قد ذكره مؤرخون من أمثال برنارد لويس (Bernard Lewis) الذي قال إن أبحاث شاخت تُبيّن أن «الكثير من المرويات ذات المحتوى التاريخي، تخدم في الحقيقة آراء ومذاهب فقهية، ولهذا فهي من الناحية التاريخية محل شك»[١٦].

أما موقف يونبل، من جهة أخرى، فيعكس منهجاً مختلفاً لدراسة نظرية المدار. فمنهجه يقوم على توسيع نظرية شاخت وتطبيقاتها حول مدار الإسناد في الدراسات الحديثية[١٧]. ففي كتابه **السُنّة عند المسلمين** أشار إلى أن نظرية المدار لم تتلق «العناية والتوضيح وببساطة الاهتمام» الذي هي جديرة باستحقاقه[١٨].

إن تطور موقف يونبل من السُنّة، وبشكل خاص نشر الأسانيد والدور

---

(١٤) انظر: James Robson, «The Material of Tradition II,» *MW*, vol. 41, no. 1 (1951), p. 270.

(١٥) انظر: George Schoeler, «Mūsā B. 'Uqbah Maghāzī,» in: Harald Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), pp. 90-91.

(١٦) انظر: Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Harper and Row, 1967), p. 38.

(١٧) انظر: Juynboll, in the field of the Common-Link Theory stands as the clear successor to Schacht, and Rubin, «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims,» p. 235.

(١٨) انظر: Juynboll, Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth, p. 207.

المؤثر لمدار الإسناد على تكون الفقه الإسلامي يمكن تتبعه من بداية اتجاهاته العلمية. ففي بداية كتاباته(١٩)، أشار يونبل إلى الاختلاف بين النتائج التي توصل إليها علماء الغرب عن تلك التي توصل إليها العلماء المسلمون، وعلى وجه الخصوص علماء مصر. إن السبب الرئيس لذلك الاختلاف في رأي يونبل هو أن علماء مصر المعاصرين لم يعودوا يتابعون ويُقدِّرون الجهود التي يبذلها المستشرقون. وكلامه هذا كان بوجه عام، فلم يُشر فيه إلى نظرية المدار أو أي من نظريات شاخت الأخرى(٢٠)، ولم يذكر في المقابل أنّ علماء الغرب لا يتابعون ولا يقدرون جهود علماء الشرق سواء منهم المتقدمين أو المتأخرين.

كما لاحظ يونبل أن تنظيم شاخت لكتابه **أصول الفقه المحمدي** صعب جداً ومعقد في إحالاته إلى المصادر، مما أدى بشكل ظاهر إلى تثبيط النقاد عن نقد الكتاب بما يتجاوز النقد الشكلي الظاهري. وقام يونبل بأول خطوة لنقد نظرية شاخت في مقالة كتبها عام ١٩٦٩(٢١)، مركّزاً بشكل رئيس على موضوع الفتنة الكبرى. وليس غرضي هنا أن أنقد أو أقيّم نظرية يونبل حول معنى الفتنة(٢٢)، ولكن أن أشير إلى استدلالاته حول الموضوع لعلاقتها القوية بنظرية المدار، ولأن يونبل استخدم نظريته تلك لتأريخ وضع الأسانيد(٢٣). فبينما تفترض أغلبية المصادر أن الفتنة تعني مقتل عثمان (رضي الله عنه)،

---

(١٩) انظر: Juynboll, Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth, p. 9.

من الجدير بالذكر أن يونبل لم يناقش أي من نظريات شاخت في المقالتين الآتيتين: G. H. A. Juynboll: «The Ḥadīth in the Discussion on Birth-Control,» paper presented at: *Acto do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1a 8 de Setembro de 1968,* ed. Antonio Dias Farinha (Leiden: E. J. Brill, 1971), and «Aḥmad Muḥammad Shākir (1892-1958) and his edition of Ibn Ḥanbal's Musnad,» *Der Islam*, vol. 49 (1972).

(٢٠) انظر: G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature* (Leiden: Brill, 1969), p. 9.

(٢١) انظر: G. H. A. Juynboll, «The Date of the Great *Fitnah,*» *Arabica*, vol. 20, no. 2 (1973), p. 142.

في هذه المقالة يشير يونبل إلى العديد من مراجعات الكتب.

(٢٢) هذه قضية سأفصّلها في دراسة أخرى.

(٢٣) يتناول يونبل في عدد من مقالاته بعض المسائل ذات الصلة بالإسناد في محاولة لأن يحدد تاريخ أصولها، على الرغم من أننا نجده في جميع كتاباته يشير إلى أن الإسناد بدأ في أواخر =

يرى شاخت أن المراد بالفتنة مقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد سنة ١٢٦هـ[٢٤]. ويعارض شاخت في ذلك يونبل الذي يريد أن يثبت أن السنة الواردة في الأثر المنسوب إلى ابن سيرين يمكن أن يراد بها الاضطراب السياسي الذي تبع حصار عبد الله بن الزبير لمكة، حيث يقول يونبل:

> بناء على فرضية شاخت، إن كانت مقبولة، سأبني فرضية أخرى بصورة مقنعة في ما يتعلق بتأريخ تقريبي لظهور الأسانيد بأنه بدأ في سبعينيات القرن الهجري الأول/ السابع الميلادي، بدلاً من القول إنه ظهور الأسانيد كان بعد مقتل عثمان سنة ٣٥هـ/ ٦٥٦م مباشرة كما تذكر المصادر منذ الدولة العباسية فما بعد»[٢٥].

إن كتاب يونبل **السُنّة عند المسلمين** يبحث في ظهور السُنّة النبوية، ويصرف اهتماماً خاصاً إلى خمسة موضوعات متعلقة بهذا الموضوع: **أولها** التسلسل الزمني لظهور الحديث، **وثانيها** دور القضاة في نشر المرويات الحديثية، **وثالثها** حال الأحاديث المتواترة، **ورابعها** نقد الحديث وما يتعلق بجرح الرواة وتعديلهم، **وخامسها** الأحاديث وعلاقتها بمرتبة الرواة من حيث الجرح والتعديل. وتوصل يونبل من خلال الموضوع الأخير إلى دراسة معمّقة لنظرية المدار؛ إذ حاول إثبات نظرية المدار لشاخت من منطلق آخر غير ما سلكه الأخير، فأراد التوصل عن طريق منهجه ومصادره الخاصة إلى نتائج شاخت نفسها[٢٦].

= سبعينيات القرن الأول الهجري. انظر مثلاً: G. H. A. Juynboll, «The Role of Mu'ammarūn in the Early Development of the Isnād,» in: G. H. A. Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth* (Brookfield, VT: Variorum, 1996), vol. 7, p. 155.

ولقد انتقد موتسكي منهج يونبل في تأريخ الروايات بناء على كتب الحديث التي وردت فيها. وبالمثل، انتقد موتسكي غولدزيهر وشاخت وسبايت (Speight) على تأريخهم للروايات وفقاً لمتونها، وهذا ما يُبيّن أن المقدمات والمنهجيات التي اتبعها هؤلاء العلماء غير سليمة. انظر: Harald Motzki «Dating Muslim Traditions,» *Arabica*, vol. 2 (2005), pp. 214-219.

وسيأتي لاحقاً.

(٢٤) انظر: Schach, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 36-37.

(٢٥) انظر: G. H. A. Juynboll, «Muslim's Introduction to his Ṣaḥīḥ,» Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of *Fitnah* and *Bid'a*,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 5 (1984), p. 303.

(٢٦) انظر: Juynboll, Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth, p. 4.

ومع ما سبق، فمن الموضوعات الأربعة المتعلقة بالسُنّة النبوية التي قدّمها شاخت استفاد يونبل من موضوعين على وجه التحديد هما: **نظرية النمو العكسي للإسناد** و**نظرية مدار الإسناد**، ولهذا أوضح يونبل نظرية المدار بأمثلة محاولاً أن يدلل على صحتها.

تختلف آراء يونبل عن شاخت في ما يتعلق **بنظرية نشر الأسانيد** (أو ما يمكن أن نطلق عليه التدليس)[٢٧]، فبينما ينسب شاخت التدليس إلى المدار كأسلوب منه لإخفاء وضعه للحديث، فإن يونبل يفترض أنه بالإضافة إلى نشر الأسانيد هنالك التدليس الذي استخدم لحل مشكلة الأحاديث الضعيفة، وبالتحديد فإن الأحاديث المردودة سببها إما الراوي الوضاع أو الرواية بالتدليس[٢٨]، إضافة إلى ذلك فقد ساق يونبل تعريفات وأنواعاً من التدليس التي تصفه بأنه «قادح» وتجعله في الدرجة نفسها مع «الموضوع» و«المكذوب» و«المنكر» و«المعلل» و«الضعيف»[٢٩]. وفي أواخر كتابه **السُنّة عند المسلمين** فصّل يونبل نظرية المدار وقدّم دليلين لإثبات صحتها[٣٠]، ولكن المزيد من البحث في أصول واستخدامات الحديث ستناقش بتفصيل أكثر في الفصل الثالث من هذا الكتاب وذلك بذكر بنية تطبيقية لنظرية المدار.

وفي ضوء هذا النقاش، يجدر بنا أن نتطرق إلى ثلاث قضايا:

الأولى: هي تأثير فهم كل من شاخت وكوك في يونبل في النتائج التي توصل إليها حول نظرية المدار.

---

(٢٧) التدليس شكل من أشكال الرواية، وهو يتحقق حين يُسقط راوٍ الراويَ المباشرَ الذي نقل إليه الحديث، ويذكر في الوقت نفسه ما تبقّى من الإسناد. وفي بعض أشكال التدليس يقوم الراوي بإسقاط جميع الرواة عدا الراوي المباشر كما ذكر ابن الصلاح في: **مقدمة في علوم الحديث** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ٦٦.

(٢٨) انظر: Juynboll, Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth, p. 162.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠. يزعم يونبل هنا أن الحاكم يصنف الأنواع المختلفة للتدليس ويجعل الإسناد يبدو أكثر صحة مما هو عليه في الواقع.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦. سيتم التفصيل في الدليل الذي أورده شاخت في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الثانية: المصطلحات الجديدة التي أضافها يونبل إلى نظرية المدار مريداً بذلك توسيع النظرية وإثباتها.

الثالثة: في كيفية تعامل يونبل مع بعض الأسانيد التي وجدها تتعارض مع ما توصل إليه من نتائج.

بدءاً بالقضية **الأولى**، يجب أن نعلم أن شاخت هو صاحب التأثير الأكبر في كل ما توصل إليه يونبل من نتائج، ليس في ما يتعلق بنظرية المدار فحسب بل في سائر نظرياته[٣١] المتعلقة بتصوّره لفترة تدوين السنة. إن نظرية **السكوت عن الدليل** على سبيل المثال قد تضمنها منهج يونبل في دراساته الحديثية؛ إذ أشار يونبل إلى إحدى الطرق[٣٢] في إسناد حديث ادّعى فيه أن للإمام أحمد (١٦٤ ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م) يداً في وضعه، على الرغم من أن الدليل الوحيد الذي يدعم هذا القول هو أن هذا الحديث لا يمكن العثور عليه في مُصنّف عبد الرزاق (١٢٦ ـ ٢١١هـ/ ٧٤٤ ـ ٨٢٦م) الذي كُتب قبل مسند أحمد. واستناداً إلى يونبل فإن هذا الدليل يتضمن دلالة واضحة على أن أحمد بن حنبل باختلاقه لهذا الطريق أراد أن يدعم هذا المتن بإسناد من عنده ليقوّي المدارات الجزئية الثلاثة التي تلقّاها عن غندر وابن نمير وأبي معاوية الذين ذُكرت أسماؤهم في مصنف عبد الرزاق[٣٣].

عمّم يونبل نظرية **السكوت عن الدليل** وطبّقها على حالات عديدة من مرويات ابن حنبل[٣٤]، ولكن هذا التعميم سيكون صحيحاً في حالة واحدة هي صحة فرضية أن عبد الرزاق قد روى كل الأحاديث التي ذُكرت في مسند أحمد. ولإثبات تلك الدعوى أراد يونبل أن يثبت تلك الفرضية لكن لم ولن يستطيع، لأن مسند أحمد يحتوي على ما يقارب ٣٠,٠٠٠ حديث بينما مُصنّف عبد الرزاق يحتوي على ٢٠,٠٠٠ حديث فقط، ما يدل

---

(٣١) لمعرفة نظريات شاخت الأخرى ذات الصلة بالحديث، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٥.

(٣٢) الوجه هو أحد طرق الرواة في عقدة الإسناد.

(٣٣) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 376.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

بوضوح على أنه ليست كل الأحاديث الموجودة في المسند ستكون موجودة في المصنف، فعلى هذا روى ابن حنبل ما يقارب العشرة آلاف حديث لم يروها عبد الرزاق. وبناء على ما سبق فإن فرضية يونبل أن كل ما رواه أحمد ينبغي أن يكون موجوداً في مُصنّف عبد الرزاق فرضية غير ثابتة، وهذا يحمل دلالة قوية على أن نتائجه ستكون محل نظر، ومن بينها تلك النتيجة المتوهّمة بأن ابن حنبل قد اختلق أسانيد لأحاديث رواها من سبقه.

إن **نظرية إسناد العوائل** نظرية أخرى لشاخت تبنّاها يونبل بعده، وبناء على نظريتي المدار وإسناد العوائل، أوجد يونبل **نظرية المعمّرين**(٣٥) التي يقرر فيها أن الرواة من العائلة الواحدة قد اختُلقت أسماؤهم لتقوية إحدى طرق الإسناد، فاختلاق الراوي المُعمّر وربطه براوٍ له به صلة قرابة إما بالنسب أو الولاء ثم رفعه بعد ذلك للصحابي ومن ثم للنبي [ﷺ] أريد به تقوية الإسناد وإزالة التفرد عنه. وفي إشارة إلى هذه النظرية، قال يونبل: «إن الطرق الإسنادية من هذا النوع يمكن أن تكون، مع شيء من التغيير، أنواعاً من أسانيد العوائل، وهي الظاهرة التي صاغها شاخت وقام بدراستها»(٣٦). إن تعريف يونبل الأوسع لمفهوم المعمرين طُبِّق جراء ذلك على كل الأسانيد، ولم يكن محدوداً بأسانيد العوائل. وتقوم بنية نظرية المعمرين على الكيفية التي نُقلت بها الأسانيد وعلى نظرية المدار على وجه الخصوص، وهذا قد وضحه يونبل كما يأتي:

> «إن كتب المسلمين التراثية المسندة تُصنّف أولاً وعلى الأعم الأغلب بكونها نُقلت افتراضاً عن الرسول [ﷺ] خلال الستين إلى المئة سنة الأولى من الهجرة بأسانيد آحاد. وبعد نقلها بطريق الآحاد بدأ عدد بيّن منها في التفريع بطرق

(٣٥) انظر: G. H. A. Juynboll: «The Role of Mu'ammarūn,» and «Mu'ammar,» in: *EI*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1960), p. 285.

قدم يونبل شرحاً لمصطلح «المُعمّر» نصه ما يلي: «إن في الإسلام طائفة من الناس، معظمهم من الرجال، يمدهم الله عمراً طويلاً فيُعمّرون. ويؤخذ عمر السبعين في بعض الأحيان كنقطة بداية لمن تطلق عليهم هذه التسمية، وعلى الرغم من أنه قيل إن التسمية تطلق على من بلغوا الثمانين، إلا أنه غالباً ما نجد الحد الأدنى يتراوح بين المئة والمئة والعشرين بينما لا يوجد حد أعلى». انظر: Juynboll, «Mu'ammar,» p. 258.

(٣٦) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 165.

مختلفة لتنتهي في عدد من المؤلفات الحديثية المختلفة»[٣٧].

لقد كان الشخص المسؤول في كل حالة عن اختلاق «المعمَّر» بحسب يونبل هو الراوي الذي عليه مدار الإسناد:

«في بعض الأحيان كانت هذه الشخصية المعمّرة شخصية تاريخية يُدّعى أنها بلغت مرحلة متقدمة من العمر، وهذه الدعوى يعلنها بعد وفاة المعمّر تلميذه «الراوي المدار» بكل حرص، وذلك لاستفادته من هذا العلو بسبب العمر. وفي بعض الأحيان يكون المعمّر شخصية خيالية، مختلقة تماماً، وكذا العمر المتقدم عند وفاته يكون مختلقاً بحسب ما يفترض الراوي المدار الذي يزعم أنه قد سمع منه مروياته»[٣٨].

ويصر يونبل أنه في هذه المرحلة من رواية الحديث فإن الراوي/ المدار لروايةٍ يريد نسبتها إلى النبي (ﷺ) عليه أن يُقدّم سلسلة من الثقات الذين يصلونه على الأقل لفترة ستين سنة أو أزيد. وفي هذه الحالة فالثقات الذين بلغوا مرحلة عمرية متقدمة عند وفاتهم يعتبرون أسهل في الإسناد من الثقات الذين لم يعيشوا سوى عقودٍ قليلة[٣٩]. وإضافة إلى ذلك فقد أشار إلى أنّ مدينة الكوفة اشتهرت من بين سائر المدن بوجود رواة مُعمّرين[٤٠]، ونتيجة الحاجة إلى تقوية أحاديث الآحاد، قال يونبل:

شهدنا ظهور كمٍّ من المرويات، خاصة تلك المروية عن ابن مسعود من الصحابة بطرق الآحاد، والتي يوجد فيها بين ابن مسعود والرواة المدار عدد من التابعين الذين عاشوا لفترة طويلة، وسُمّوا في ما بعد المُعمّرين. ويمكن تقسيم المُعمّرين إلى شخصيات تاريخية وشخصيات خيالية بناء على عدد المرات وإمكانية الظهور في كتب التاريخ والتراجم[٤١].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣٨) انظر: Juynboll, «Mu'ammar,» p. 285.

(٣٩) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VII, p. 173.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

إن تأثير منهج كوك وفهمه لتطور الأسانيد ظاهر بوضوح هنا، ومثال ذلك استخدام يونبل لأنموذج كوك الذي ينسخ فيه أحد الرواة الذين عليهم المدار ما عليه بقية الرواة مستخدماً حجيتهم في الوقت ذاته(٤٢). وينطبق على ذلك أيضاً الأسس التي وضعها وقعّدها كوك في كتابه **عقيدة المسلمين الأوائل** حيث عرفها واستخدمها يونبل، وهذه الأسس استخدمها كوك لإثبات أن الأسانيد موضوعة:

> لنتصور أن أحد رواة الحديث، ونُسمّيه الراوي (أ)، قد سمع حديثاً من أحد أقرانه من الرواة، ونُسمّيه الراوي (ب)، وقرينه هذا نقله عن أحد شيوخه. ولمزية رواية ذلك الحديث، يريد الراوي (أ) أن ينقله بنفسه إلى دائرة الرواية، ولكنه لن يذهب بكل بساطة إلى الراوي (ب) ليسمعه ويرويه عنه، ما يعني أن الفضل في نقل هذا الحديث سيعود إلى أحد أقرانه الذي سيكون معاصراً له أو أسوأ من ذلك أن يكون أصغر منه. فلن يكون ذلك، فالراوي (أ) يريد نسبة الحديث إليه فيختلق إسناداً لنفسه عن أحد الشيوخ، ويفضل حينئذ أن لا يذكر شيخ الراوي (ب) على الإطلاق. هذا النموذج الذي وضعه كوك يمكن أن يوجد حقيقة في عدد ملحوظ من الروايات وهو بكل تأكيد سبب في وضع بعض الأسانيد(٤٣).

ولفهم مصطلحات يونبل الجديدة، وهي القضية **الثانية** التي نحن بصددها، ينبغي أن نتذكر أن النتائج التي توصل إليها يونبل مبنية على أن بداية ظهور الأسانيد كان في القرن الأول الهجري/السابع الميلادي(٤٤). وذلك واضح في المصطلحات التسعة التي أضافها يونبل لاحقاً لتوصيف كيفية عمل نظرية المدار:

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

للاطلاع على أمثلة عملية لهذا المضمون، انظر: Juynboll: *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VII, p. 370, and «The Date of the Great Fitnah,» *Arabica*, vol. 20, no. 2 (June 1973).

(٤٣) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VII, p. 354.

(٤٤) المصدر نفسه.

١. «مدار الإسناد» (cl)، ويمثل النقطة التي يتشعّب منها الحديث لأسماء عديدة(٤٥).

٢. «المدار الجزئي للإسناد» (pcl)، وهو مشتق مباشرة من المدار الأول، ويُحيل إلى الرواة الذين تلقوا شيئاً من الراوي المدار (أي من الرواة من الجيل الذي يتبع الراوي المدار) ثم ينقلونه إلى راويين أو أكثر من تلاميذهم(٤٦).

٣. «شبيه مدار الإسناد» (scl)، وهو يشبه المدار؛ فعندما يكون عدد الرواة الذين يعتبرون المدار الفرعي للإسناد محدوداً، فيفضل يونبل أن يطلق على ذلك المدار «شبيه مدار الإسناد». ويمكن أن يظهر شبيه مدار الإسناد في وجوه الإسناد، ومع البحث يتبيّن أنه لم يكن سوى إسنادين أو أكثر بقليل حدث وأن جاؤوا سوياً في ما يشبه أن يكون مداراً للإسناد، ولكن لعدم وجود مدارات فرعية للإسناد، لم يعتبروا مداراً حقيقياً للإسناد(٤٧). ويقدم يونبل نافعاً على أنه مثال لهذا المصطلح، قائلاً: «إن نافعاً في أسانيد الكتب الحديثية المسندة يعتبر عملياً مثالاً مطابقاً لـ «شبيه المدار» أو بحسب النظر إليه مدار شكلي للإسناد»(٤٨).

٤. «الأوجه الإسنادية» تُكوّن المدارات الفرعية للأسانيد مصطلحاً رابعاً هو «الأوجه الإسنادية»(٤٩).

٥. «العقدة» وتنطبق على الحالة الآتية: كلما كثرت طرق الرواية عند

---

(٤٥) انظر: G. H. A. Juynboll, «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies,» Islamic Law and Society, vol. 52, no. 2 (2001), p. 306.

هذا المصطلح وضعه شاخت لكن الغريب أنه لم يتناوله إلا بالقليل من الدراسة والاستخدام في كتابه **الأصول**. انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 351.

(٤٦) انظر: Juynboll: *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 352, and «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies,» p. 306.

بينما يُعرف المدار الفرعي كما يأتي: «حين يكون لدى أحد التلاميذ أنفسهم أكثر من تلميذ فإننا نسمي ذلك التلميذ المدار الجزئي للإسناد، وفائدة المدار الجزئي للإسناد بحسب يونبل أنه كلما زاد عدد المدارات الجزئية لمدار الإسناد، زادت مصداقية اللفظ للحديث المنسوب إلى ذلك الراوي». انظر: Juynboll, «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies,» p. 306.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٥، و G. H. A. Juynboll, «Nāfi',» in: *EI*.

(٤٩) انظر: Juynboll, «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies,» p. 306.

راوٍ مُعيّن، سواء أكانت الرواية عنه أو منه كلما زاد انطباق مسمى «العقدة» على تلك الحالة(٥٠).

٦. «المدار الفرعي العكسي للمدار» (ipcl)، ويختص بالراوي الموصوف في وجوه الأسانيد بأنه تلقى الرواية عن ثقتين أو أكثر، ونقلها إلى تلميذ أو أكثر من تلاميذه. ففي حين أن الإمام البخاري، على سبيل المثال، له طريق واحدة إلى أحد الرواة، فسيكون الإمام مسلم مداراً فرعياً عكسياً إذا جمع طرقاً أخرى إلى الراوي نفسه(٥١). وهذا المصطلح مشتق اشتقاقاً كاملاً من المصطلح السابق «مدار الإسناد الفرعي».

٧. «الإسناد الفرد» (ss's)، وهو كما يدل عليه اسمه يتضمن التوصيل بين الراوي الأعلى وتلميذه وهكذا إلى مدة قد تصل إلى ٢٠٠ سنة. نص يونبل على أن «الإسناد الفرد لا يمكن أن يفيد في أي بُعد تاريخي: فهو على كل حال من صنيع مؤلفي الكتب التي وُجدت فيها تلك المرويات أو من صنيع الرواة الذين حدثوهم بتلك المرويات»(٥٢).

٨. «العنكبوت» ويظهر حين يوجد عدد من الأسانيد الفردية التي يشتبه في اجتماعها في «شبيه مدار الإسناد» الذي لا يحتوي على الحد الأدنى من المدارات الفرعية للأسانيد(٥٣).

٩. «الإسناد المتقدم» آخر تلك المصطلحات التي حررها وقدّمها يونبل هي تلك المتعلقة بالطرق المقوّية للإسناد، وهي ما يتعلق بالمتابعات(٥٤) والشواهد(٥٥)، كما يطلق عليها في كتب المصطلح(٥٦).

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٦، و Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 352.

(٥١) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 361.

(٥٢) انظر: Juynboll, «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies,» p. 306.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) بالنسبة إلى الأحاديث المروية بطرق لاحقة تقويها نجد أنه يطلق عليها غالباً متابعات وهي صيغة الجمع لمتابع.

(٥٥) الشواهد جمع شاهد «هذا المصطلح يُعبّر به عن شي مثل (التقوية) وهو متعلق بالمتون التي قويت بأسانيد أفراد أو أوجه تنتهي غالباً إلى الصحابي نفسه، ولكن ليس بالضرورة أن يذكر فيها المدار الرئيس لتلك الطرق التي تقوّي الأصول والمتابعات». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٨.

إضافة إلى ذلك، قدم يونبل مصطلحين مُعدّلين هما: الإسناد المرفوع والمدار. ففي كتب مصطلح الحديث، يدل الأول على الحديث المنسوب إلى النبي [ﷺ] في مقابل الحديث الموقوف على الصحابي أو المقطوع على التابعي. لكن يونبل عجز عن فهم هذا المصطلح، زاعماً أن الراوي المدار قد وضع الحديث ليعطيه المزيد من الحجية، وقد أشار إلى ذلك كما يأتي:

«الإسناد الفرد من الراوي المدار حتى النبي [ﷺ] لا يمثل طريق الرواية المأخوذة من أقوال النبي [ﷺ]، الطريق الذي يُزعم أن لها (بعداً في) التاريخ، ولكنه طريق وضعه الراوي المدار ليمنح أحاديث معينة قيمة في الاحتجاج عن طريق أول وأهم أداة للاحتجاج في وقته، وهو الإسناد المرفوع»[٥٧].

وفي حقيقة الأمر، فإن وصف الإسناد بأنه مرفوع لا يدل على صحته، وكل ما يدل عليه هو إفادته أنه من حديث الرسول [ﷺ]، فهو يضفي دلالة على المتن[٥٨].

ويبدو من جانب آخر أن يونبل استخدم المدار استخداماً غير واضح، فمن بين سائر علماء السُنّة النبوية الذين تعمّق يونبل في دراستهم، لا نجد إلا الترمذي الذي أبدى اهتماماً بطرق الإسناد؛ إذ ذكر درجة قبول كل حديث يورده بعد أن يذكر إسناده ومتنه في كتابه **الجامع**؛ حيث قال يونبل:

> هذه الحقيقة[*] كان غولدزيهر على علم مبهم بها لكن لم تكن مُفصّلة تماماً بكل ما تحمله من تبعات، حتى إن لدي إحساساً ـ ليس أكثر من إحساس، لم أستطع بعد أن أثبته بما فيه الكفاية ـ أن ما نسميه الآن بل منذ زمن شاخت «مدار الإسناد» قد كان له دور معين في طريقة عرض الترمذي لنقل

(٥٧) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 353.

(٥٨) انظر لاحقا، ص ٩٩.

(*) يعني الرأي السابق للترمذي حول المدار (الحمودي).

الأحاديث التي يذكرها. وربما أشار إلى تلك الروايات وسمى رواتها المدار[٥٩]، وسأفصل القول حول هذه الفكرة في بحث آخر[٦٠].

عند مقارنة النتائج التي توصّل إليها علماء الغرب مع تلك التي توصّل إليها علماء المسلمين، يزعم يونبل أن هنالك بعض المصطلحات التي أوجدها علماء الغرب ولا يوجد لها نظير في كتب مصطلح الحديث عند المسلمين، وذكر مدار الإسناد كمثال لذلك، ولكنه ناقض نفسه حين ناقش مسألة الراوي المدار الذي زعم أنه يعادل ما ذكره الغرب في **نظرية مدار الإسناد**:

> وعلى كل حال فعند القراءة بين السطور، في عدد من كتب الرجال المحتوية على إحالات لرواة يوصفون بلفظ «ضعيف» و«صالح» ومروياتهم، مثل **الكامل** لابن عدي و**حلية الأولياء** لأبي نعيم، وهما أفضل وأشهر كتابين في هذا الباب، فإن القارئ سيمر عشرات المرات بلفظ المدار وألفاظ مشابهة. وبحسب ما أعرفه، فإن هذا المصطلح لم يظهر مطلقاً في كتب مصطلح الحديث عند المسلمين، ولكن بحسب علمي أيضاً أن هذا اللفظ يعتبر نظيراً للفظ الوارد في نظرية المدار ويعبر عنه بالرواي المدار أو شبيه المدار. وأقدم شخص وجدته موصوفاً بأنه المدار هو أبو العالية رُفيع بن مهران الرياحي[٦١].

يعتقد يونبل أن عدداً من أبرز علماء الحديث استخدموا لفظ المدار بمعناه الخاص المتعلق بشبيه المدار أو المدار نفسه قائلاً: «إن المصطلح «دار على»، يتضمن معنى موازياً للمعنى الموجود في الفعل المتعدي

---

(٥٩) هذه النظرية تم تفنيدها وسوف نتناولها بمزيد من التعمق لاحقاً، انظر: الفصل الرابع.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٨٣.

(٦١) توفي الرياحي في ٩٣هـ/ ٧١٢م ـ الحمودي. انظر: Juynboll, «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies,» p. 307.

هذه النتيجة التي تساوي المدار بـ (common-link) تم تفنيدها من أوزكان في: Halit Ozkan, «The Common Link and Its Relation to the Madār,» *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 1 (2004).

«تفرد» و«انفرد». فالقول إن: «فلاناً مدار لحديث كذا» يمكن أن يقال باستخدام المصطلح: «فلان تفرد أو انفرد به». وبعبارة أخرى، يقترح يونبل أن الكلمة الاصطلاحية «مدار الإسناد» تعادل كلمة «تفرُّد»(٦٢). ومع ذلك لم يُجر أي من شاخت أو يونبل أحكام «التفرد» على «الراوي المدار»، كما سأوضحه لاحقاً(٦٣).

القضية **الثالثة**: كيف تعامل يونبل مع تلك الأسانيد التي تتناقض مع ما توصل إليه من نتائج؟

قبل الخوض في هذا الموضوع، علينا أن نعرف أن هنالك علاقة متلازمة بين رؤية يونبل وتصنيفه للمرويات الحديثية، من أجل تحديد السبب وراء التناقضات بين الجانب النظري وبين الأمثلة التطبيقية التي أوردها. فزعم يونبل ما يأتي:

> إن الدراسة التحليلية لقدر كبير من الأسانيد قد كشف عن مزية لم تُكتشف بعد: فنجد أن جميع الأسانيد تقريباً التي تذكر الرواة لحديث ما عن النبي [ﷺ] حتى كتب الحديث المسندة نجدها تحمل صفة بارزة مشتركة: فهي تُروى عن طريق راوٍ واحد في ثلاث طبقات (أو أربع أو خمس طبقات) من طبقات الرواة بعد النبي [ﷺ] قبل أن يبدأ الإسناد بالتفرع باتجاهات مختلفة بعدة طرق مختلفة.

وبعبارة أخرى، فالأغلبية العظمى من الأسانيد، من باب الإثبات في المناقشة سأذكرها بدءاً بالنبي [ﷺ]، تكون على النحو الآتي:

النبي [ﷺ] ← صحابي ← تابعي ← تابعي ← إمام متأخر ← الراوي المدار ← عدد من التلاميذ ← عدد من المصنفين(٦٤).

هذا التعميم على كلٍ هو ما منع يونبل من استيعاب تكوّن عدد من

---

(٦٢) سيأتي لاحقاً.

(٦٣) سيأتي لاحقاً.

(٦٤) انظر: Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, vol. VI, p. 155.

الأسانيد التي تعمق في دراستها، ما قاده إلى دعوى أن كل إسناد من الأسانيد يدور على راوٍ واحد، أي واضع للحديث.

ولكون يونبل متشبثاً بقوة بهذا الفهم؛ حيث وجد نفسه حائر الفهم ملتبساً أمام عدد من أنواع الحديث. وأول تلك الأمثلة أسانيد الأحاديث المتعلقة بالسقاية: فبعد جمع ودراسة تلك الأسانيد بناء على فهمه لأحاديث الآحاد التي يرى أنها انتشرت عن طريق الراوي المدار، اختتم دراسته بقوله: «إن الروايات الواردة في السقاية جاءت بأسانيد عديدة يستحيل معها أن نحدد راوياً معيناً على أنه الراوي المدار»(٦٥). وفي الحقيقة، بناء على فهم المحدثين، فإن المدار في تلك الأسانيد هو النبي [ﷺ] نفسه. وهذا ما لم يستطع يونبل تصوره، ذلك أن نسبة الأحاديث إلى النبي [ﷺ] سيعطيها أقوى درجات الحجية، وهذه الحجية تتعارض تماماً مع نظرية شاخت جملة وتفصيلاً. والشكل التوضيحي لفهم المحدثين سيظهر بشكل مختلف عن ذلك الذي قدّمه يونبل، كما أشرنا إليه آنفاً، فالشكل الصحيح يكون على النحو الآتي:

النبي [ﷺ] ← صحابي أو أكثر ← عن كل صحابي، تابعي أو أكثر ← عن كل تابعي، تابعي آخر أو أكثر ← تابع تابعي أو أكثر ← ← ← عدد من المصنفين.

المثال الآخر الذي التبس على يونبل يوجد في المقالة نفسها، وذلك حين ناقش الحديث المتعلق بمعنى «أسوة حسنة». فقد أقرّ يونبل بعدم مقدرته على تطبيق نظرية المدار على هذا الحديث؛ حيث قال: «إن دراسة تحليلية للأسانيد المتوافرة، بما فيها تلك الواردة بألفاظ مختلفة، لا تمكّننا بأي حال من تحديد الراوي المدار الذي يمكن أن يكون مسؤولاً عن وضع هذا الحديث في دائرة الرواية»(٦٦). لقد وجد يونبل هذا الإسناد محيّراً، ذلك لأنه افترض ظهور الراوي المدار في الطبقة الرابعة تقريباً ليكون مسؤولاً عن وضع الحديث ونشره، لكنه وجد

---

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٠٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٠٨.

في هذه الحالة أن هنالك أكثر من شخص يمكن أن يقوم بأداء هذا الدور. ولن يكون يونبل حائراً لو اطلع على منهج المحدثين في دراسة الأسانيد، المنهج الذي يجعل جميع الرواة الذين يحتمل كونهم مداراً مجرد رواة يحيلون إلى مرجع أعلى هو الصحابي أو النبي [ﷺ] نفسه.

هذان المثالان يُريانا كيف أن الإسنادين غير قابلين للتطبيق عند يونبل لأنه لم يستطع تحديد الراوي المدار فيهما، ما منعه من فهم بنيتيهما. وفوق هذا، فقد عمم رفضه لمثل هذه البنية متى ما وجد نفسه غير قادر على فهم أسانيد الآحاد، فبحسب يونبل:

إن استبعاد الأشكال التوضيحية المحتملة للطرق الإسنادية واستبدالها بكل بساطة بجعل طريق فوق الثانية، فوق الثالثة، فوق الرابعة وهكذا، لا لشيء سوى أن المتن محل الدراسة المروي من تلك الطرق يظهر بين ألفاظه تقارب ليتوصل بذلك إلى نتيجة أن تلك الأسانيد «. . . يجب أن تعود في الواقع إلى لفظ واحد يُنسب تاريخياً إلى النبي [ﷺ] بألفاظ مختلفة يسيراً» يعتبر من الناحية المنهجية خطأ ويقودنا إلى لا شيء، وهذا يعني أن الانتباه المطلوب لم يعد مصروفاً إلى أسانيد الآحاد بين الرواة المدار والنبي [ﷺ][٦٧].

في هذه الملحوظة نرى أن البنية التي صعُب على يونبل استيعابها هي ببساطة توضيح كيفية تصوّر المحدثين نقل الحديث. إن رأي يونبل في ما يتعلق بتخطئة مناهج العلماء المسلمين لم يكن مبنياً على قاعدة متينة بل، في الحقيقة، هو يناقض تعريفه نفسه للمتواتر الذي يسمح بوجود أكثر من وجه إسنادي للحديث نفسه الذي اختلفت ألفاظه.

وبعد القيام بدراسة تحليلية لأبرز أدلّة كوك ويونبل، نجد أن هارالد موتسكي (Harald Motzki) قد توصل إلى نتائج مختلفة في ما يتعلق بنظرية مدار الإسناد. ولم يكتفِ موتسكي بالاعتراض على شاخت بنقد منهجه فحسب بل قدّم إطاراً آخر، يعامل فيه الحديث كموضوع فرعي. لقد حدّد كوك، كما نتذكر، منحيين لدراسة السُنّة النبوية:

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٨٢.

المنحى الأول(٦٨) (القائل إنه لا يمكن تأسيس حقائق تاريخية بناءً على مراجع إسلامية، وأننا سنكون في جانب آمن إذا اعتمدنا على مراجع غير إسلامية). ويرى يونبل أن هذا المنحى غير مقنع(٦٩). وأشار موتسكي إلى نقطة جوهرية أخرى ضد كوك وباتريشا كرون (Patricia Crone) وآخرين من الذين وقفوا موقف الرافض لحجية المرويات الإسلامية لدرجة أن يصلوا إلى رفض حجية القرآن، مشككين في أن المرويات الإسلامية يمكن أن تكون مصدراً معتمداً للقرآن من الناحية التاريخية. هذا المنهج على كل حال يتعارض مع ما قد أُسس في الدراسات الغربية الإسلامية، لأنّه كما يقول موتسكي:

حتى العلماء من أمثال إغناز غولدزيهر وجوزيف شاخت اللذين اعتبرا أكثر المرويات الحديثية خيالية ومن دون أي قيمة تاريخية للفترة التي يُدّعى أنها تتحدث عنها، لم يعارضا الرأي القائل إن القرآن يعود إلى النبي [ﷺ] واعتبراه أوثق المصادر لسيرته ودعوته. وهذا الموقف اللامتوائم لم يُردّ إلا مؤخراً من أتباع الآراء المتطرفة لشاخت حول الحديث، من أمثال وانسبروغ (Wansbrough)، مايكل كوك، باتريشا كرون، أندرو ريبن (Andrew Rippin)، جيرالد هاوتينغ (Gerald Hawting) وآخرين، فقد شككوا في إمكانية الاعتماد تاريخياً على السُنّة كإطار مرجعي للقرآن(٧٠).

أما **المنحى الثاني**، فيتفق موتسكي مع ما طرحه كوك من إمكانية تطبيق نظرية مدار الإسناد على أنواع أخرى من العلوم الإسلامية، ولكنه نسب القول بذلك إلى شاخت، حيث اعتبره أول من طرح ذلك الاحتمال قائلاً:

> على الرغم من أن شاخت قد توسع في طرح أفكاره وبناها على أحاديث السنن، إلا أنه لم يحصر نظريته في هذا النوع

---

(٦٨) كان المنحى الأول مبنياً على الاستنتاجات التي خرج بها هو وكرون في كتاب *(Hagaris)* **(الهاجريون)**.

(٦٩) انظر: Harald Motzki, «The Murder of Ibn Abī L-Ḥuqayq,» in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), p. 233.

(٧٠) انظر: Harald Motzki, «The Collection of the Qur'ān,» *Der Islam*, vol. 78, no. 1 (2001), p. 4.

من الأحاديث، ولكنه ظن أنه يمكن تطبيقها على أنواع أخرى كذلك. إن نظرة شاخت للأحاديث لاقت إعجاب أغلبية علماء الغرب، وفي العقود التي تلت نشر كتابه أصبح التشكيك عاملاً أصيلاً في الدراسات الغربية المتعلقة ببداية التاريخ الإسلامي(٧١).

وقد ذهب موتسكي إلى أبعد من ذلك لدرجة أن ينقض ما قرره وات (Watt) في كتابه **محمد في مكة** بأن نظرية شاخت لا يمكن تطبيقها على السيرة النبوية، قائلاً: «إن منهج وات الضعيف في الإجابة عن هذا التساؤل وإهماله اعتراضات شاخت على الحديث معللاً أنه لا يمكن تطبيقها على مواد السيرة منهج غير مقنع للأذهان الناقدة، مما أدى إلى وصفه بأنه غافل»(٧٢).

وطبق موتسكي كذلك المصطلحات الجديدة التي قدّمها يونبل، ونجد مثالاً واضحاً لذلك في دراسته حديث البراء، حيث استخدم مصطلحات يونبل حين قال إن أبا إسحاق هو مدار الإسناد في هذا الوجه. وقد علق أيضاً على أن إسرائيل، أحد الرواة الثلاثة عن أبي إسحاق، هو ما يمكن أن يطلق عليه يونبل وصف «المدار الفرعي للإسناد»(٧٣).

وعلى الرغم من ذلك، فإن تطبيقات يونبل لنظرية مدار الإسناد تختلف عن شاخت، فحيث لم يعتبر شاخت الصحابي مداراً للإسناد، فإن موتسكي قد اعتبره مداراً على خلاف المتوقع. وفي دراسته لحديث «اغتيال ابن أبي الحقيق» عرّف موتسكي المدار بأنه ابن أنيس، أحد الصحابة، قائلاً: «نخلص من ذلك إلى أن الأس الذي تعود إليه جميع الروايات في حديث ابن أنيس هو ابن أنيس نفسه، فيكون هو الراوي المدار لهذا الوجه»(٧٤).

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٣) انظر: Motzki, «The Murder of Ibn Abī L-Ḥuqayq,» p. 176.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

وبغض النظر عن تبني موتسكي لآراء شاخت جملة، مع إجراء بعض التعديلات عليها، إلا أننا لا نستطيع اعتبار موتسكي من أتباع آراء الشاختيين، فإننا نجد نقداً عاماً لأعمال شاخت في كتاب موتسكي **أصول الفقه الإسلامي**، كما يمكن أن نجد ذلك في كتابه **الحديث: أصوله وتطوره**. وفي مقالته عن: «جمع القرآن» انتقد موتسكي نظرية المدار على وجه التحديد وخلص إلى أن توضيح ظاهرة مدار الإسناد كنتيجة للوضع، عليه عدد من المآخذ:

> **أولاً**: هذه الأنواع من الوضع ليست إلا تخيلات، مع الإقرار بأن الوضع في الحديث قد يحدث في بعض الأحيان، ولكن ليس هنالك أي دلالة على أن ذلك صفة عامة تطور من خلالها نمو نظام الأسانيد. **ثانياً**: افتراض الوضع يشبه أن يكون مصطنعاً في الحالة محل الدراسة، أي في الوجه الإسنادي المذكور أعلاه في ما يتعلق بحديث جمع القرآن، لأنه يفترض أن عدداً كبيراً من الرواة والمصنفين في كتب الحديث قد مروا بالمراحل نفسها من الوضع، ومع هذا فهنالك عدد من الوسائل المحتملة نظرياً. **ثالثاً**: وأهم ذلك، بدراسة مقارنة للمتون لكل طرق الرواية يتبين أن هنالك علاقة قريبة بين المتن والإسناد(٧٥).

إن قول الإمام أبي عبد الله الحاكم إن جميع الأحاديث المروية في البخاري ومسلم لا تدور على راوٍ واحد في أي طبقة من طبقات الإسناد(٧٦). يؤيد اعتراض موتسكي الأول حول نسبة الأسانيد التي لها مدار.

وبعد توضيح موقف كوك ويونبل وموتسكي، يأتي توضيح آراء العلماء الآخرين المتأثرين بنظريات شاخت وهذا في الدرجة نفسها من الأهمية، ومن هؤلاء: أس جي فيسي ـ فيتزجيرالد (S. G. Vesey-Fitzgerald) الذي يعتقد أن شاخت قد قدّم مبررات قوية لرأيه القائل إنه حوالى وقت

---

(٧٥) انظر: Motzki, «The Collection of the Qur'ān,» p. 27.

(٧٦) أبو عبد الله الحاكم، **المدخل إلى كتاب الإكليل**، تحقيق فؤاد أحمد (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٨٣)، ص ٢٩ و٣٥.

ظهور المدارس الفقهية السُنّية، وقبل ظهور كتب السُنّة الستة كان هنالك وضع متعمد للأحاديث على نطاق واسع قام به فقهاء أئمة. يدعم فيسي - فيتزجيرالد القول إن الأدلّة الجديدة التي أظهرتها بحوث شاخت تعزّز الشك الكبير الذي لدى العلماء السابقين إلى درجة اليقين(٧٧). إضافة إلى ذلك، فإن طرق البحث التي سلكها شاخت قد لخصها حوراني (Hourani) على أنها تطبيقات لانتقادات غولدزيهر العامة حول المرويات الخاصة ببدايات تاريخ أصول التشريع الإسلامي، ذلك التاريخ المبني على استخدام خاص للرواية. ينسب حوراني نتائج وتفصيلات نظريات شاخت لأولئك الذين سبقوه، ويرى أنها قد وصلت إلى درجة عالية من الثبوت بما يناسب الوقت الذي صدرت فيه، كما يرى أنه من الصعوبة بمكان أن يتمّ الرد عليها(٧٨).

وهنالك علماء آخرون يظهر أنّهم يؤيدون شاخت في ما توصل إليه من نتائج على الرغم من أنها لم تُمحص ولم يتم تأكيدها. فعلى سبيل المثال، جوناثان براون (Jonathan Brown) أشار إلى أنّ هنالك علماء محققين كشاخت يرون أن التفصيلات المتعلقة بسُنّة النبي [ﷺ] غير مبنية على أصول تاريخية، وإنما هي مجرد مقولات محبوكة أريد بها توثيق المذاهب الفقهية(٧٩). ويمكن أن نجد مثالاً آخر في الدراسة المقارنة التي قام بها أهارون لايش (Aharon Layish) بين منهج شاخت ومنهج المحدثين، حيث كرر لايش رفض شاخت لطرق نقد السُنّة عند علماء المسلمين لأنها كانت رسمية محضة في طبيعتها. وضّح لايش كيف أن شاخت رأى أن النقد العملي للمحدثين غير متلائم مع أصول الدراسات التحليلية للتاريخ، حيث إن أغلب أحاديث الأحكام غير صحيحة ولم تدخل في دائرة الرواية إلا عن طريق المحدثين أنفسهم في النصف الأول من

(٧٧) انظر: S. G. Vesey-Fitzgerald, «Nature and Sources of the Shari'a,» in: Majid Khadduri, ed., *Law in the Middle East* (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), vol. 1: *Origin and Development of Islamic Law,* p. 94.

(٧٨) انظر: George Hourani, «Joseph Schacht, 1902-69,» *JAOS*, vol. 90 (1970), p. 165.

(٧٩) انظر: Jonathan Brown, «Criticism of the Proto-Ḥadīth Canon: al-Dāraquṭnī's Adjustment of the *Ṣaḥīḥayn,*» *Journal of Islamic Studies*, vol. 15, no. 1 (January 2004), p. 19.

القرن الثاني وما بعده، أما في ما يتعلق بصحة نتائج شاخت (ويدخل في ذلك ضمناً نتائج غولدزيهر) فيبدو أنها مقبولة عند لايش من دون أي تحفظات(٨٠).

ويظهر أن نظريات شاخت وفرضياته حول السُنّة حاضرة في كتابات ميتر (Mitter) كذلك، وأكثر تلك الفرضيات المقبولة عند ميتر أهمية هي أن المسلمين في القرن الهجري الأول لم يكونوا يأبهون بالقضايا الفقهية، وأن الشريعة الإسلامية كانت تنمو ببطء شديد، خلافاً لما تشير إليه الأحاديث؛ لذا، في رأي ميتر، فإن الأحاديث التي تحوي أحكاماً فقهية في تلك الفترة هي أحاديث واهية، ووفقاً لها، إن تلك الأحاديث التي رويت إنما تعكس آراء وطرائق الفقهاء المتأخرين الذين أرادوا، لتقوية آرائهم الفقهية، أن ينسبوها أولاً إلى القضاة المتقدمين ثم إلى التابعين، ومن ثَمّ إلى الصحابة وأخيراً إلى النبي [ﷺ] نفسه. ومع أن نظرية المدار غير منصوص عليها هنا، إلا أن وجودها واضح وضوحاً جلياً، وقد نصت ميتر على كل حال على أن هذا التصور حول السُنّة النبوية مأخوذ من شاخت:

> وفي هذه الرؤية، من المسلّم به أن المقولة المنسوبة إلى النبي [ﷺ] ينبغي اعتبارها الأحدث لا الأقدم وهذا التسلسل قد شرحه شاخت عام ١٩٥٠م في كتابه **الأصول** وقد بنى ما لديه على نظريات غولدزيهر(٨١). ومنذ ذلك الحين وتلك النظريات مقبولة عند أغلبية المستشرقين الغربيين(٨٢).

إلا أنه في المقابل، حين يتعلق الأمر بالجانب التطبيقي، فإن ميتر لم تع نظريات شاخت تماماً، كما يتبين في المثال التالي الذي توضح فيه نظرية المدار، فتقول:

---

(٨٠) انظر: Aharon Layish, «Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law,» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, vol. 9, no. 2 (1982), p. 133; Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 163, and *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 34.

(٨١) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 4-5, and p. 15 (footnotes).

(٨٢) انظر: Ulrike Mitter, «Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law,» *Der Islam*, vol. 78 (2001), pp. 36-37.

حديث سالم ذكره عبد الرزاق وابن أبي شيبة وسحنون والدارمي وابن سعد والشافعي والبيهقي وابن قدامة. ويُنسب هذا الحديث إلى خمسة من الأئمة الذين عاشوا في نهاية القرن الأول. هؤلاء الأئمة هم: محمد بن سيرين (بصري، توفي ١١٠هـ) ـ الذي يعتبر المدار الوحيد في الطبقة الأولى من الرواة ـ وعامر الشعبي (كوفي، توفي ١٠٣هـ) وعبد الله بن شداد بن الهادي (كوفي، توفي ٨١ أو ٨٢هـ) وعبد الله بن وديعة بن خدام (مدني، توفي ٦٣هـ) وعروة بن الزبير (مدني، توفي ٩٤ أو ٩٩هـ). وإضافة إلى ذلك، هنالك ثلاثة من الرواة المدنيين من العقود الأولى للقرن الثاني وهم: الزهري (توفي ١٢٤هـ) وأبو الزناد (توفي بين ١٣٠و١٣٢هـ) وأبو طوالة عبد الله ابن عبد الرحمن بن معمر (توفي ١٣٤هـ)[٨٣].

ففي مثال ميتر، المذكور أعلاه هنالك خمسة رواة من الطبقة نفسها وعاشوا في مرحلة مبكرة وسمعوا الحديث من الصحابي عمر (رضي الله عنه)، إلا أن أحدهم وُصف بأنه أقدم مداراً للإسناد لأن اثنين من الرواة نقلا هذا الحديث عن طريقه. وبناء على الشكل التوضيحي (١) لميتر والبنية التي وصفتها للإسناد فإن المدار الحقيقي للإسناد هو الصحابي عمر (رضي الله عنه) الذي روى هذا الحديث لأولئك الرواة الخمسة. وفي هذه الحالة، وبوجود خمسة من الرواة سمعوا الحديث الذي هو محل البحث عن صحابي واحد، فنظرية المدار لا تنطبق عندئذ، وبالتأكيد فإن شاخت لن يعتبر هذا الحديث دليلاً يستند إليه في إثبات نظريته حيث بلغ الإسناد إلى طبقة الصحابة، كما أوضحناه سابقاً. الرسم التوضيحي لميتر يعكس تفسير موتسكي المعدل لنظرية مدار الإسناد، إلا أن ميتر رفضت احتمالية اعتبار الصحابي عمر (رضي الله عنه) هو المدار لهذا الحديث، ربما في محاولة منها للبقاء في خط نظرية شاخت. ولكن الشكل التوضيحي الذي رسمته ميتر وتوصيفها له يُبيّنان بوضوح أن عمر (رضي الله عنه) في الحالة هذه هو المدار؛ إذ إن محمد

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٣؛ انظر الشكل التوضيحي الذي وضعته في صفحة ٥٢ من المقالة نفسها.

بن سيرين والرواة الأربعة الآخرين الذين رووا الحديث كلهم نسبوه إلى عمر (رضي الله عنه).

وآخر مثالين سنذكرهما هنا لمؤيدي شاخت في ما توصل إليه من نتائج هما: أم جي كيستر (M. J. Kister) وجانيت واكن (Jeanette Wakin)، أما اهتمام كيستر الرئيس فالمعلومات العبقرية الواردة في الحديث، ولمّا يذكر نظرية مدار الإسناد، ولكنه نصّ على أن «الأحاديث القليلة التي درسها في مقالته توضح بدقة مدى انسياب بعض تطبيقات الديانات والأعراف السياسية الاجتماعية المنعكسة على الجمع الأولي للحديث، كما بيّن ذلك إغناز غولدزيهر»(٨٤). وأما واكن، إحدى تلميذات شاخت، فقد ألّفت كتاباً عن سيرته وتحدثت عن أعماله ووصفت أهم المحاور التي تدور عليها نظرياته. فعلى سبيل المثال، بيّنت كيف كان شاخت مصدوماً بسبب إعراض العلماء المعاصرين عما توصل إليه غولدزيهر من نتائج؛ إذ إنهم استمروا في قبولهم الأغلبية العظمى من الأحاديث، وبيّنت كذلك كيف أنها رأت أن مهمته تدور حول إحياء وتفسير النتائج التي قررها غولدزيهر. وفي إثبات تحقيقات شاخت حول أحاديث الأحكام، التي أوصلت إلى نتائج بدت أكثر عمقاً وتشدداً، ذكرت واكن أن «شاخت عندئذ سعى إلى فعل ما لم يحاوله غولدزيهر، وذلك على وجه التحديد هو أن يضع بنية جديدة توضح المصادر الأصلية الحقيقية للفقه الإسلامي»، والتي وصفتها بأنها بنية واضحة(٨٥)، وصفت واكن وآخرون نتائج شاخت بأنها مبنية على قواعد صلبة وأنه «من المستحيل الرد عليها»(٨٦).

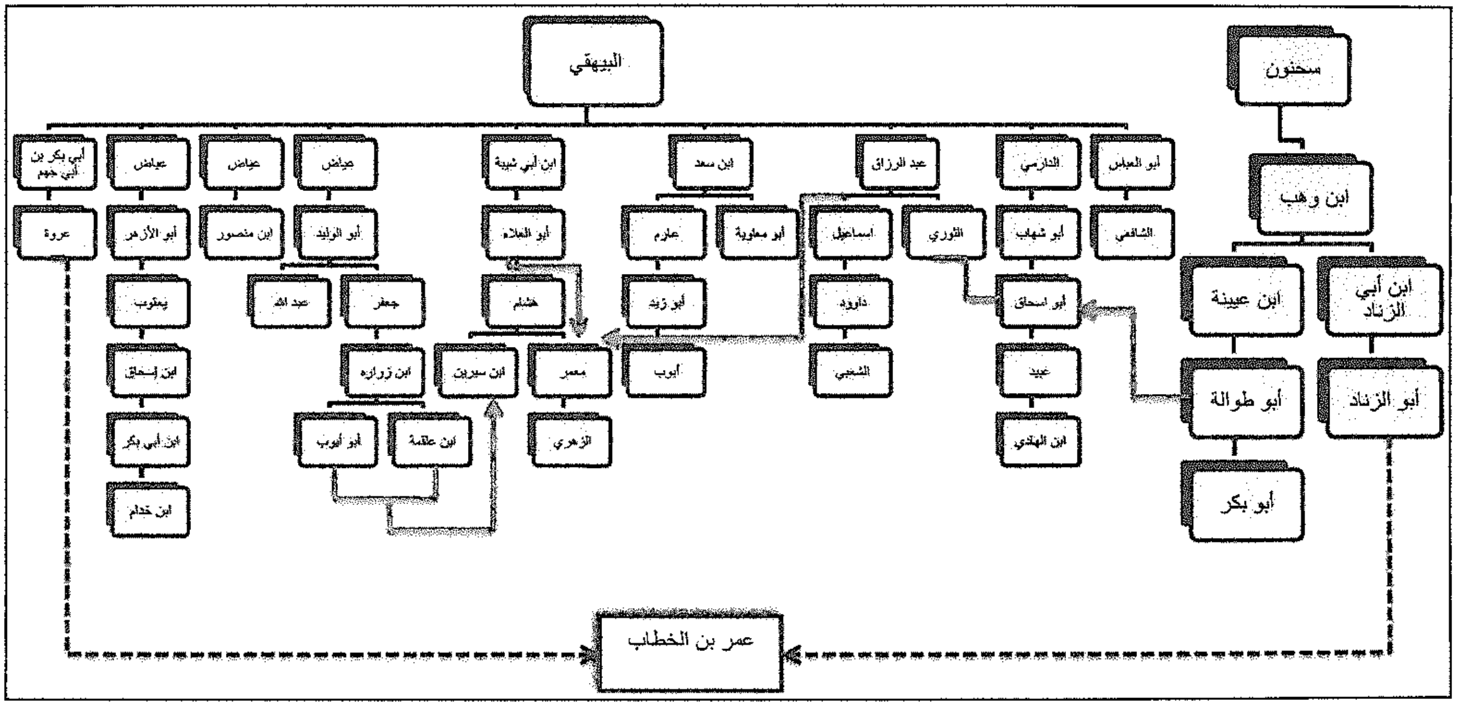
---

(٨٤) انظر: M.J. Kister, «On «Concessions» and Conduct: A Study in Early *Hadīth*,» in: G. H. A. Juynboll ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), p. 107.

(٨٥) انظر: Jeanette Wakin, *Remembering Joseph Schacht (1902-1969)* (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, 2003), p. 26.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣١.

الشكل التوضيحي (٢ ـ ١)
حديث سالم



(*) يعني هذا أن الحديث روي من طريق سالم.

المصدر: Ulrike Mitter, «Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law,» *Der Islam*, vol. 78 (2001), p. 52.

ثانياً: المعارضون لنظرية مدار الإسناد

بينما تبنى عدد من العلماء نظريات شاخت على علاّتها، رفض عدد آخر بعضاً منها، ومن ذلك نظرية المدار. وكما رأينا في الفصل السابق، فإن الأغلبية من علماء الغرب أقروا بقبول نظريات شاخت مع أن بعضهم ترددا في أخذها بكاملها. ولأجل تقييم مؤلفات شاخت ولمعرفة منزلتها العلمية عند العلماء لا بد من مراجعة الانتقادات الموجّهة إليه والدراسات حولها. وما هي على وجه التحديد المناهج التي سلكها منتقدو شاخت؟

من خلال استقراء كتابات أولئك المفكرين، يتبيّن بوضوح أن نقاشاتهم تتمثل في خط منحنٍ؛ في أحد أطرافه آراء فيها عمومية، بينما أصحاب الطرف الآخر عمدوا إلى الدراسات المتعمقة جداً إلى درجة أفقدتهم الرؤية الشمولية التي تُمكّنهم من معرفة العلاقة التي تربط نظريات شاخت بعضها ببعض. ومع أنّ جميع أولئك العلماء الذين درسوا نظريات شاخت قد أشاروا إلى نقاط ذات أهمية إلا أنّ هذا الكتاب سيستفيد منها جميعاً ليخرج بدراسة واضحة وتجديدية في الباب.

وستتناول الصفحات الآتية تحليلاً لذلك المنحنى الفكري لأولئك المعارضين، مُقسّماً إياهم إلى ثلاث مجموعات رئيسة:

تضم المجموعة **الأولى** العلماء الذين سلكوا منهج النقد العام ونَحَوا إلى تجاهل عدد من المشكلات الدقيقة التي تضمنتها مؤلفات شاخت.

و**الثانية** بين بين، وتمثل مجموعة بينية بين هؤلاء وأولئك، وهم الذين حاولوا تقديم نقد تفصيلي متعمق لشاخت لكن بمنهج غير مركز، وقد توجهوا بخطابهم إلى القارئ العربي والغربي على حد سواء.

والمجموعة **الثالثة** تضمنت علماء كتبوا باللغة العربية وخاطبوا القارئ العربي، معتمدين اعتماداً كلياً على كتابات وتفسيرات المؤلفين من المجموعة الثانية؛ وقد جاءت كتابات أصحاب هذه المجموعة الثالثة مرتكزة على نقاط محدودة من مؤلفات شاخت، بينما أُغفِلت النظرية الكلية لكتاباته.

١ ـ المجموعة الأولى: النقاد الغربيون

لمّح كل من جب (H. A. R. Gibb)(٨٧) ومونتغمري وات (Montgomery Watt)(٨٨) تلميحاً إجمالياً إلى أن شاخت قد أبعد النُّجعة في نظرياته حول الشريعة الإسلامية، وتجنَّبا التطبيق الكلي لنظريات شاخت بتحويل التركيز على القول إن نصوص السُنّة مفبركة إلى قيمتها كتوثيق لما كان عليه المسلمون في القرن التاسع.

إن دراسة نقدية رئيسة، لكنها في الوقت ذاته غير مباشرة لمنهج شاخت، لفترة ظهور التشريع الإسلامي يمكن أن نجدها في كتابات فؤاد سزكين (Fuat Sezgiún)(٨٩) ونبيهة عبود (Nabia Abbott)(٩٠) اللذين يمثلان رؤية عامة تتعارض مع تلك التي قدمها شاخت، خاصة في ما يتعلق بموضوع حجية السُنّة النبوية. قالت عبود إنه يوجد على ورق بردى يعود إلى القرن الأول الهجري كتابات شرعية مستندة إلى أحاديث نبوية. وقدّم سزكين عدداً من المجموعات الحديثية التي تعود إلى منتصف القرن الثاني الهجري. تُثبت كتابات كل من عبود وسزكين أن كتابة الحديث ظهرت في فترة سبقت تلك الفترة التي يزعم شاخت أن الحديث قد اختلق فيها كما بينه في نظرية المدار.

وفي نقد مباشر قال ألفريد غيوم (Alfred Guillaume) أن شاخت لم يستطع فهم طريقة رواية الأحاديث في بداية ظهور الإسلام، ففي مراجعته كتاب شاخت **أصول الفقه المحمدي** بث غيوم الشكوك حول نظرية المدار، ولكنه نص على أنه سيقبل بتلك النظرية لو أن شاخت أوردها لبيان أنها أحد أوجه رواية الحديث لا غير. ويرى غيوم أنه من المبالغ فيه أن نفترض أن «كل حديث منسوب إلى النبي [ﷺ] فالأصل أنه غير صحيح وغير مقبول

---

(٨٧) انظر: Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, p. 30.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) انظر: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967), vol. 1, pp. 53-84.

(٩٠) انظر: Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), vol. 2, pp. 5-83.

حتى يثبت خلاف ذلك... في الآثار الواردة من زمن النبي [ﷺ] أو زمن الصحابة، ولكن يؤخذ كلفظ موضوع لمذهب فقهي اختلق في تاريخ لاحق»(٩١). هذا الموقف يؤسس لرفض جزئي لنظريات شاخت إلا أنه يفتقد إلى الأدلّة الداعمة، إذا أخذنا في الاعتبار محدودية قيمته العلمية، حيث إنه ليس إلا مراجعة لكتاب.

وبطريقة النقد المباشر نفسها التي سلكها غيوم، ولكن مع التركيز على أدلّة محددة، نجد أن مؤلفات يوري روبن (Uri Rubin) ترد على نظرية المدار. وكتاب روبن **التأسّي بالمحبوب** كتاب في السيرة النبوية، يحتوي أيضاً على نقد صريح لمنهج شاخت في دراسة الأسانيد. ويرى روبن أن أقوال النبي [ﷺ]، حتى تلك التي تمثّل مستوى متقدماً في ما يتعلق بالعقيدة، يمكن أن تؤرخ إلى وقت يسبق الوقت الذي اقترحه شاخت. ويؤكد روبن أنه ليس هنالك ما ينص على عدم ظهور أحاديث قولية ثابتة في زمن الصحابة تنسب لمن تنسب له (في منتصف القرن الهجري الأول تقريباً). ووضح روبن أن الأسانيد غير المكتملة التي يُبهم فيها اسم الصحابي أو لا يظهر بالكلية، أن تلك الأسانيد تعكس مرحلة متأخرة من الرواية في حين أن احتمالية دعوى السماع من الصحابة مباشرة قد انحسرت(٩٢).

ونجد أن أكثر النقد الموجه إلى مؤلفات شاخت اكتمالاً ونضجاً هو ذلك النقد الذي أورده نويل كولسن (Noel Coulson) في كتابه **تاريخ التشريع الإسلامي**(٩٣). وعلى الرغم من أن كولسن يعتقد أن نظريات شاخت لا يمكن أن تُرد من حيث أصولها العامة، إلا أنه رد على جزئيات محددة من نقاشات شاخت. ولقد وافق كولسن شاخت على أن أغلبية أحاديث الأحكام المنسوبة إلى النبي (ﷺ) تعتبر موضوعة، نتيجة لما سمّاه **نظرية الإسقاط التاريخي** (Back-project) للمذاهب الفقهية(٩٤)، لكنه ذهب كذلك إلى القول

(٩١) انظر: A. Guillaume, review of: «The Origins of Muhammedan Jurisprudence,» *BSOAS*, vol. 16, no.1 (1954), p. 176.

(٩٢) انظر: Uri Rubin, «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 4 (1997), p. 242.

(٩٣) انظر: Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press, 1990).

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

إن المذاهب الفقهية تعود مرجعيتها إلى فترة سبقت تلك التي افترضها شاخت، فقال كولسن:

> كان التوجه الآخر للفقهاء في بداية العصر العباسي هو التأكيد المتزايد لمفهوم السُنّة أو المذهب الفقهي. وللدمج بين فكرة السُنّة والمذهب الفقهي عرض الفقهاء المذاهب الفقهية على أن لها جذوراً تمتد إلى تاريخ متقدم، وأن الأئمة السابقين هم الذين أُخذت عنهم الألفاظ الواردة في تلك الأحكام. ومع أن أولئك الأئمة كانوا مجهولين إلا أنه تزايد التعريف بهم وتزايد وصل أسماء معيّنة لعلماء متقدّمين بالمذاهب الفقهية؛ فكان هنالك إسقاط تاريخي عبر رواة من أجيال المسلمين المتقدمة السابقة لظهور المذاهب. وعمر [ﷺ] على سبيل المثال كان دائماً ما يُشار إليه كمؤسس لمذهب المدنيين، كما أن ابن مسعود [ﷺ] كان له مكانة مماثلة في الكوفة. وفي النهاية، ودون أدنى شك، انتهى الأمر إلى نسبة تلك الأقوال وحجيتها إلى النبي [ﷺ] لدعم تلك المذاهب(٩٥).

يقدم كولسن هنا نسخة مُعدّلة من نظرية المدار، نسخة قصد بها تصحيح المشكلات التي أنتجتها تخمينات شاخت. وتقوم فكرته على اعتبار أن سنن النبي [ﷺ] نفسه هي الأسوة وتُقدم حجيتها على حجية المذاهب الفقهية. هذه الفكرة لا تقوم على رفض آراء شاخت كلية، ولكن تحاول أن تعيد نظرية المدار لدائرة البحث عند المخالفين(٩٦).

إن النسخة المعدلة لنظرية شاخت تضع تاريخاً مبكراً لنشأة التشريع الإسلامي؛ حيث تقول: «إن دلالات أحاديث الأحكام تعود بنا إلى ما يقارب السنة ١٠٠ للهجرة فقط [٧١٩ ميلادية تقريباً]». ويقر كولسن أيضاً بأنه عندما تُرد حجية ما يقارب عملياً جميع الأحاديث التي يفترض أنها متعلقة بالتشريع، كما عند شاخت، فيُفترض أنها غير مقبولة، أو فلنقل إنها موضوعة من خلال الصورة المعطاة عن الفقه في المجتمع المسلم الأول.

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وقد صرح كولسن أنه من الناحية العملية وبأخذ جميع التأثيرات التاريخية في الاعتبار فإن فكرة الرفض للأحاديث فكرة يصعب تقبّلها(٩٧).

وهذا الاعتراض من كولسن أدّى إلى ردة فعل عنيفة عند شاخت الذي كتب في مراجعته المطوّلة لكتاب كولسن **تاريخ التشريع الإسلامي** تعليقاً جاء فيه:

> إن السيد كولسن قد أخذ النسبة العكسية للمذاهب إلى أئمة متقدمين ومنهم إلى أئمة أقدم حتى أوصلها في النهاية إلى النبي [ﷺ]، وأخذ الأسانيد الملفقة على وجه التسليم. لكنه قال تبعاً لذلك إنه على الرغم من أن أحاديث الأحكام المروية عن النبي [ﷺ] بأسانيد واضح فيها التلفيق التي من الممكن أن تكون قد ظهرت في ما يقارب منتصف القرن الثاني الهجري فإن المذاهب المبنية عليها ينبغي أن تُقبل كأحكام ثابتة عن النبي [ﷺ] إن كانت تنطبق على الأحوال المُتصورة للمجتمع المدني في عهد النبي [ﷺ]، وأن الأسانيد الملفقة والتفصيلات لما عليه الحال آنذاك كلها ليست ذات بال لأنها «ملفقة» ببساطة، وهذا بكل تأكيد توثيق عكسي للمذاهب مع الانتصار للرأي، والسيد كولسن جعل نفسه أكثر سذاجة من محدثي القرن الثالث الذين ردوا على الأقل بعض الأحاديث التي تعتبر في ميزانهم موضوعة(٩٨).

وقد كان جواب كولسن لرسالة شاخت الهائجة هذه جواباً تفصيلياً ومطوّلاً، وأحال إلى حديث «الموالي الستة» الذي أحس فيه بأن شاخت قد أعمل فيه منطقاً ملتوياً. فيعتقد كولسن أننا إن بقينا بكل بساطة مع هذا الحكم الوارد في الحديث كقرار من حاكم أموي، فقطعاً من منطق العقل الصحيح أن القرار يجب أن يكون تبعاً لا سابقاً للحكم الثابت المقرر بالثلث، حسبما يفترض شاخت، فالطبيعة القانونية للقرار أنه يمتد إلى الهبة

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٩٨) انظر: Joseph Schacht, «Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law,» *Middle Eastern Studies*, vol. 1, no. 3 (1966), p. 392.

حال مرض الموت، وهو حكم مُقَر في ما يتعلق بأحكام المواريث، ولدعم رؤيته، أشار كولسن إلى أن الشافعي نفسه في كتابه **الرسالة** قد ذكر هذا الأمر بشكل صريح. وبعد دراسة متعمقة لهذا الحكم المتعلّق بميراث المولى، قال كولسن: «إن الافتراض بأن «حديث الموالي الستة» كان، كما يرى شاخت، هو الأصل لحكم الثلث؛ إن هذا الافتراض هو بلا شك وضع للعربة أمام الحصان»[٩٩]. لقد كان كولسن متفاجئاً حقاً من ردة فعل شاخت وألمح إلى اختلاف منهجي جذري بينه وبين شاخت، قائلاً: «حين لا تبدو الصورة في حدود مجال الرؤية فإن هذا يعني بكل بساطة ضرورة طلب عدسات جديدة»[١٠٠].

٢ ـ المجموعة الثانية: ضائعة في الترجمة

لم يكن النقد موجهاً إلى شاخت فحسب، بل تعداه إلى منهج يونبل في الدراسات الحديثية المبني على كتابات شاخت، الذي انتقده سليمان الجار الله في أطروحته للدكتوراه المعنونة **أصول الحديث: دراسة نقدية لمنهج غربي في الموضوع**. وعلى الرغم من العنوان الواسع لهذه الأطروحة فإن الجار الله ركز في بحثه ودراسته بدرجة كبيرة على يونبل. ومما يثير التعجب أنه من بين المئة وخمسين مرجعاً التي استخدمها الجار الله نجد خمسة منها فقط مراجع غربية مكتوبة باللغة الإنكليزية، أما البقية فكتب عربية بين مصادر أصلية ومراجع ثانوية أغلبها من كتب الحديث؛ وهذا يعكس مدى الضعف والقصور في فهم الدراسة الأكاديمية الغربية، الذي كان هو هدف الجار الله في دراسته. تضمنت دراسة الجار الله قسمين: **القسم الأول** دراسة وتحقيق للاستدلال بالأوائل، وسلسلة الإسناد، وتأصيل مفهوم السُنّة النبوية، وبداية ظهور مراكز ومدارس الحديث، ودراسة تقريبية لتاريخ طلب العلم. أما **القسم الثاني** فتناول عدة قضايا متعلقة بالحديث من الناحية التي يقدمها يونبل[١٠١]. ونخلص إلى أن الجار الله لم

---

(٩٩) انظر: Noel J. Coulson, «Correspondence,» *Middle Eastern Studies*, vol. 3, no. 3 (1967), p. 198.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٠١) انظر: Sulaiman Al-Jarallah, «The Origin of Ḥadīth: A Critical Appraisal of a Western Approach to the Subject,» (Ph.D. Thesis, University of Glasgow, 1991), pp. 7-19.

يكن موفقاً في الربط بين الجزئيات التي أراد نقدها والمنهج الشامل ليونبل، ولم يوفق كذلك في تحديد وضع منهج يونبل في الإطار العام للدراسات الغربية التي ينتمي إليها.

وفي دراسة أقل تعمقاً، قال الطيباوي إن شاخت لم يتقيد في نتائج دراساته بأي من الدوافع العدائية للخلفيات المتعلقة بموضوع دراسته. ومع أن بعض العلماء المسلمين قد يجد في تحليلات شاخت كثيراً من الشكوك ويمكن أن يضع عدة تساؤلات حول بعض النقاط التفصيلية، فإن الطيباوي يعتقد أن النظرية الرئيسة للتشريع الإسلامي، خلافاً لشكلها الظاهري لم تكن «متعارضة كلياً» مع الإسلام. حاول الطيباوي أن يعالج المشكلات التي ذكرها شاخت والمتعلقة بتاريخ التشريع الإسلامي، حيث قال الطيباوي إنه بالنسبة للمجتمع المسلم فكل الأحاديث انتهى بها الأمر لتكون مع القرآن الكريم في أعلى النظام التشريعي سواء منها السنن القولية أو الفعلية الثابتة[١٠٢]. حتى لو اتفقنا مع الطيباوي في ما يتعلق بدوافع شاخت فيبقى وجوب تقييم مدى صحة نظريته لأجل الوصول إلى حكم صادق.

وآخر وأهم صوت في هذه المجموعة ينطلق من محمد الأعظمي الذي نقل عنه واقتبس أقواله كثيرون من العلماء المسلمين بشكل عام والعلماء العرب على الأخص. احتوى منهج الأعظمي على عدة هفوات بيّنة؛ **أولها** أن الأعظمي لم يعمد إلى البحث في العوامل ذات التأثير في الطرح العلمي لشاخت؛ حيث إنه لم يتناول بجدية ما طرحه شاخت من فكر في السياق الاستشراقي على وجه العموم، وما اتّبعه من منهج كان المعين له في ما وصل إليه من نتائج. والأهم من ذلك، أن الأعظمي قد شُغِل بعرض كل التفاصيل الغامضة التي عرضت له في **أصول الفقه المحمدي** لشاخت، من دون أن يوضح أوجه تداخلها مع النسق الجدلي، وهكذا، فقد أخفق الأعظمي في إعطاء رؤية واضحة كان من شأنها أن تزيد من عمق دراسته وسعتها. كما إنه قد أخفق في تقديم بديل منهجي تصحيحي، معتمداً على الأسلوب الدفاعي الذي يعتبر مجرد ردة فعل.

(١٠٢) انظر: A. L. Tibawi, «English Speaking Orientalists,» *Islamic Quarterly*, vol. 8, nos. 1-2 (1964), p. 40.

والجدير بالذكر أن الأعظمي قدم دراسة نقدية شاملة عن شاخت، إلا أن طرحه لم يحقق الهدف لأنه كان ذا لهجة هجومية حادة، ولم يكن طرح الأعظمي على درجة من الدقة التي كان يدّعيها بصفة مستمرة. وفي ما يلي اقتباسان مأخوذان من مُؤلّفه حول كتاب شاخت **أصول الفقه المحمدي** نوردهما هنا لسببين: لتلخيص الرؤية الجدلية التي طرحها الأعظمي مخالفة لما طرحه شاخت، ولإيضاح عدم التوافق بين ما أورده الأعظمي من رؤى نقدية في مقدمة بحثه وفي خاتمته. **الاقتباس الأول** مأخوذ من مقدمة الأعظمي التي يقول فيها:

> يبدو واضحاً أن شاخت أخفق في مراجعة بعض أهم المصادر، فهو غالباً ما يخفق في فهم النصوص التي يوردها، كما أن الأمثلة التي يذكرها بتكرار تتعارض مع الفكرة التي يعمد إلى استنتاجها، وفي بعض الأحيان نراه يورد اقتباسات خارجة عن السياق، ويتّبع منهجاً غير علمي في بحثه، ولهذا فإنه يخلُص إلى نتائج ضعيفة إذا ما أخذنا في الاعتبار الشاهد من النص بشكل مجمل(١٠٣).

أما **الاقتباس الآخر**، وهو خلاصة مأخوذة من الخاتمة فيقول فيها:

> إن المتمعن في أدلّة شاخت وإحالاته المتكررة إلى المصادر الأصلية، يرى التضاربات في كلا الأمرين: في النظرية ذاتها وفي استخدام المصادر الأصلية، والفرضيات اللامبرر لها، والمنهج غير العلمي في البحث، والمغالطات المحرِّفة للحقائق، والجهل بالجدول الزمني للوقائع السياسية والجغرافية، والإخفاق في تفسير النصوص المقتبسة، إلى جانب عدم إدراك منهج الاقتباس المعروف لدى العلماء الأوائل(١٠٤).

ولقد خصص الأعظمي كتاباً كاملاً لتفنيد آراء شاخت، لخّصَ فيه شاخت كما يأتي:

---

(١٠٣) انظر: M. Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University Press, 1985), p. 3.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

١. إن القانون يقع خارج إطار الدين، فالرسول لم يقصد إيجاد نظام قضائي جديد، ولم تكن إمامته قضائية. فبالنسبة إلى المؤمنين من أتباعه فقد كانت سلطته مستقاة من مصداقية رسالته الدينية؛ أما المشككون في رسالته فكانوا يتبعونه لأسباب سياسية.

٢. لقد ظهرت المدارس الفقهية القديمة التي لا تزال إلى اليوم المدارس الرئيسة المعترف بها في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري. ومن خلال السُنّة، أدركت هذه المذاهب «الأمر المجتمع عليه،» وهو مجموعة الممارسات المثالية للمجتمع التي يُقرّها المذهب في المدرسة الفقهية. إن هذا المفهوم القديم للسنة الذي لا علاقة له بأقوال الرسول وأفعاله كان القاعدة الأساسية للنظرية الفقهية في هذه المدارس.

٣. لقد نشأ عن هذه المدارس القديمة ظهور جماعات معارضة ذات دوافع دينية، قامت باختلاق روايات مُفصّلة عن الرسول كي تكون مرجعاً يُحتج به لما يُقدّمونه من رؤى فقهية.

٤. لقد حاول أتباع المدارس القديمة مقاومة هذه الجماعات، لكنهم لما رأوا أن اقتحام هذه الروايات المختلقة لمفهوم السُنّة الذي كان سائداً من قبل أصبح مطرداً، توصلوا إلى أن أفضل ما يمكن عمله في هذا الشأن هو التقليل من شأن هذه الروايات عن طريق تأويلها، وأن يختلقوا روايات أخرى تحمل توجّهاتهم وتعاليمهم - أي إنهم عمدوا إلى وضع الأحاديث كغيرهم.

٥. نتيجة لذلك، أصبح من عادة العلماء في القرنين الثاني والثالث من الهجرة أن يضعوا أقوالهم على لسان الرسول [ﷺ].

٦. ولذلك، كان من الصعب حينها التعرف إلى الروايات الموثوقة التي ثبتت صحتها عن الرسول [ﷺ].

٧. إن نظام الإسناد (سلسلة الرواة) الذي استخدم للتحقق من صحة الأحاديث المنقولة عن الرسول [ﷺ] ليس له قيمة تاريخية؛ حيث إنه من اختراع أولئك العلماء الذين أرادوا أن ينسبوا كذباً معتقداتهم الشخصية

إلى الأصول المرجعية السابقة، ومن هذا المنطلق فإن الإسناد ليس إلا وسيلة فعالة في تأريخ محاولات التزوير[١٠٥].

تكمن أهمية الخلاصة في كون مجموع ما يعرفه العرب عن شاخت يعتمد إلى حد كبير على كتابات الأعظمي، ولذلك فإنه من الضروري أن نفهم كيف بنى الأعظمي تصوّراته التي أوصلته إلى تلك النتائج.

٣ ـ المجموعة الثالثة: النقاد العرب

اتجه المستشرقون لمدى طويل إلى عدم الالتفات إلى كتابات العرب المعاصرين وتجاهلها تماماً. وفي المقابل نجد بعض العلماء العرب المعاصرين قام بدراسة نظريات شاخت، ضمن مجموعة من المستشرقين، إلا أنه وحتى الآن لا توجد دراسة نقدية متعمّقة لنظريات المستشرقين. إن العزوف العام عن تناول أعمال شاخت بالدراسة الجادة يبدو واضحاً جداً، وذلك العزوف ما هو إلا جزء من كل من ظاهرة الرفض القاطع والمتجاهل للنظريات الاستشراقية. ولهذا، يمكننا إلى حد ما أن نقسم ما صدر من ردود فعل تجاه شاخت إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: رفضت نظريات شاخت رفضاً تاماً.

الفئة الثانية: انتقدت شاخت على نحو مفرط في السطحية ومن دون أدلّة تثبت صحة دعاواها.

الفئة الثالثة: وقفت موقف التحدي الأكثر مباشرة، ولكن من خلال الاعتماد على كتابات الأعظمي.

فالفئة **الأولى** لا ترفض شاخت فحسب، بل ترفض كل ما ساهم به الغربيون من دراسات نقدية للحديث، وهم إنما يقفون هذا الموقف انطلاقاً من رؤية تسفر عن قلة إلمام بما قدّمه شاخت من مساهمات، وبحصيلة ما كتبه المستشرقون في هذا المجال.

فمثلاً، ذكر عبد العظيم المطعني أن **موطأ** مالك دليل كافٍ لدحض

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

ادعاء شاخت بأن السُنّة لم تكن تعتبر مصدراً للتشريع الإسلامي قبل الشافعي(١٠٦). ولكن ذلك لم يكن رأي شاخت بخصوص **موطأ** مالك، ما يثير الشك في أن كتّاباً من أمثال المطعني لم يسيئوا فهم شاخت فحسب، بل تعدوا ذلك إلى إطلاق حكم غير واعٍ على كتاباته، فمن كلام المطعني في هذا الشأن:

> إن شاخت يعطي صورة سيئة عن خيرة العلماء المسلمين من الأوائل، فهو يتهمهم باختلاق وتزوير الأحاديث عمداً وذلك بإيرادها على لسان الرسول [ﷺ]. ولكن الحقيقة لا تتعدى كون المحتال الكاذب هو شاخت، وأمثاله من المستشرقين، وكل من حذا حذوهم(١٠٧).

وفي ما عدا هذا التلفظ بالقول، لم يسُق المطعني أي دليل وجيه لدخص مزاعم شاخت. وبالمثل، لم يذكر السباعي الذي قابل شاخت شخصياً، إلا القليل عن مصدر كتاباته، ولكن السباعي يزعم في هجوم ظاهر ضدّ المستشرقين أن «شاخت قد كتب مقدمة للتشريع الإسلامي مليئة بالتزييف والروايات المحرفة امتثالاً للطريقة التي سلكها سابقوه»(١٠٨).

أما **الفئة الثانية** من النقاد فهم يعترفون برأي شاخت ولكن بشكل غير مباشر، فنتيجة لصعوبة الحصول على المصادر الأصلية لكتابات شاخت، جاءت مواقفهم منه في حملات نمطية هجومية تتخذ مسلك التعميم. فعلى سبيل المثال، نرى أن نذير حمدان ينتقد المستشرقين لاتخاذهم أسلوب التعميم، وفي المقابل نراه هو يقع في هذا الخطأ في حقّ المستشرقين، بل إنّ منهجه في تناول موضوع شاخت خير مثال على ذلك. فهو يذكر أنّ شاخت اتّخذ ـ في ما يتعلق بالفقه الإسلامي والنظرية القانونية ـ موقفاً صارماً في مسألة ارتباط الشريعة الإسلامية بالقوانين الرومانية والعادات

---

(١٠٦) عبد العظيم المطعني، **افتراءات المستشرقين على الإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢)، ١٦٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٠٨) مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ١٦.

القبلية، وهو بذلك يشكك في صلاحية الشريعة الإسلامية واستقلاليتها. ويعترض حمدان على شاخت كونه يكتفي في تخطئة العلماء على مسألة الربط بين الشريعة الإسلامية والشرائع السابقة لها فحسب(١٠٩). ولو أن حمدان قام بتحليل حقيقي لنظريات شاخت بدلاً من مجرد إلصاق التهم به، لكانت رؤيته النقدية أكثر إقناعاً وملاءمة.

أما **الفئة الثالثة** فهي مجموعة قليلة من النقاد العرب الذين وقفوا موقف التحدّي المباشر لنظريات شاخت، ولكنهم حتى الآن لم يصلوا إلى نتيجة موثوقة ومنصفة. وبالإضافة إلى توظيف الأساليب المنطقية العامة، مثل توثيق السياق بنصوص من القرآن والسُنّة، فقد اتخذ الكل تقريباً من كتب الأعظمي وغيرها من الكتب المعتمدة عليها مراجع لهم(١١٠). وبما أن الأعظمي أخطأ في تفسير بعض نظريات شاخت، فقد جاءت الدراسات التي قامت عليه لتكرر وتضاعف أخطاءه، ولهذا أصبحت قليلة الأهمية. فلقد أورد مغلي في كتابه **مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين** ملخصاً للكلام الطويل الذي ذكره شاخت في ما يتعلق بأصول الشريعة الإسلامية على النحو الآتي:

> يصر بعض المستشرقين كغولدزيهر وشاخت على النظرية المتلخصة في أن الحديث لم يكن يعتبر المصدر الثاني للشريعة الإسلامية في الفترة الزمنية التي تلت نزول القرآن واستمرت مئتي سنة، وأن السبب وراء ظهورها كان الحاجة إلى حلول للمشاكل التي ظهرت في مناطق مختلفة، وكذلك يرى روبنسون في هذه المسألة(١١١).

ومن ذلك يفهم مغلي أن أحد المبررات التي أوردها كل من غولدزيهر

---

(١٠٩) نذير حمدان، **مستشرقون** (الطائف: مكتبة الصديق، ١٩٨٨).

(١١٠) من الواضح أن أهم المؤلفات التي اتخذها الكتّاب العرب مصادر رئيسة لهم هي:
Azami, *Studies in Early* Ḥadīth *Literature and On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, and

السباعي، **السُنّة ومكانتها في التشريع**.

(١١١) محمد مغلي، **مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين** (الرياض: مركز الملك فيصل، ٢٠٠٢)، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

وشاخت للخروج بهذه النظرية هو أن الحديث لم يكتب إلا بعد مرور مئتي سنة من زمن الرسول [ﷺ][١١٢]. ويمضي مغلي في ادعائه بأن المشروع العلمي لغولدزيهر وشاخت وروبسون غير صالح بأكمله، ولكنه لم يلتفت إلى أدلّتهم أو حججهم، فلقد كانت موافقته التامة لموقف الأعظمي حائلاً دون أي محاولة من جانبه للتحقيق في هذه المسألة.

ولقد أتى نور الدين عتر، وهو أستاذ الحديث والقرآن في جامعة دمشق، برؤية أكثر منطقية في تفنيده لمزاعم غولدزيهر، فهو يحتج بأن تدوين الحديث بدأ في عام ٣٥ من الهجرة النبوية[١١٣].

ويرى عتر أن ما هو أولى وأهم من التدوين هو حفظ الحديث، الذي كان المسار المتعارف عليه بين الناس في ذلك الوقت، فعتر يرى أن الحفظ كان الوسيلة الأهم في تدوين الحديث، وينتقد عتر في الوقت ذاته شاخت خاصة والمستشرقين عامة لإغفالهم حقيقة اشتهار الصحابة بهذا المنهج[١١٤].

وذكر السفياني في دراسة له عن المستشرقين ومواقفهم من التشريع الإسلامي أن «شاخت لم يعتبر التشريع الإسلامي جزءاً من الدين الإسلامي»[١١٥]. وبعبارة أخرى، فهو ينتقد شاخت لفصله بين القانون والدين في منهجه التصوري عن التشريع الإسلامي. ويمضي في مزاعمه بادعائه أن نظريات شاخت بُنيت على هذا الافتراض الذي قد يكون مبرراً لصرف النظر عن كافة نظرياته. وبغض النظر عن هذا الانصراف المبهم اللامقبول، نجد السفياني يقتصر في مراجعه على كتابين مترجمين للأعظمي وبعض المصادر الرئيسة التي ليس لها علاقة بالموضوع. إن هذا النوع من الدراسات يضلل القراء من خلال التحليل غير الدقيق لنظريات شاخت، كما أنه يكشف عن الفجوة الكبيرة في البحث العلمي بين الشرق والغرب في ما يخص المواضيع المرتبطة بتاريخ التشريع الإسلامي.

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(١١٣) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٤٦ و٤٦٥.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١١٥) عابد السفياني، **المستشرقون** (جدة: دار المنارة، ١٩٩٢)، ص ٥ ـ ٦.

ومن بين كثير من العلماء المعاصرين، قام البشير بالتحقيق في بعض فرضيات شاخت في ما يخص المتن، وقارنها بردود العلماء التقليديين. وكانت قاعدته التي استند إليها في القيام بذلك هي أن صحة الإسناد لا تعني صحة المتن، فقد يكون المتن موضوعاً لأسباب شتى، بما فيها كون المتن شاذاً أو معلولاً(١١٦). ولقد أشار إلى كثير من استشهادات المحدثين(١١٧).

ومن أكثر الدراسات العربية شمولاً لمنهجية شاخت ما قام به خالد الدريس من دراسة لم يعتمد فيها على الأعظمي فقط، بل كذلك على ترجمة البشير الجزئية لكتاب شاخت **أصول الفقه المحمدي**(١١٨)، ولقد أظهر الدريس ست سقطات في منهج شاخت، **أولاً**، زعمه أن لدى شاخت دوافع خفية، ولكن الدريس لم يذكر ما هي تلك الدوافع(١١٩). **ثانياً**، يرى الدريس أن شاخت كان انتقائياً في المصادر التي اعتمد عليها، فهو لم يستخدم أمهات مصادر الحديث كما ينبغي، بل اعتمد بإفراط على كتب الفقه، وخصّ منها كتاب **الرسالة** للشافعي؛ والبحث في مجموعة واسعة من المصادر الثانوية سيقود إلى دراسة أكثر شمولية(١٢٠). **ثالثاً**، أورد الدريس اشتباه شاخت في مصادر الحديث وقلة مراجعه، مشكّكاً في سلامة فهم شاخت(١٢١). **رابعاً**، وهو الأسوأ في نظر الدريس أقوال شاخت المتضاربة، ومن الأمثلة على ذلك نظرية **السكوت عن الدليل** (e silent) التي سبق الحديث عنها(١٢٢)، ولقد أخذ الدريس هذا التصور عن المشكلة من مقالة زفر التي تُرجمت إلى العربية(١٢٣). **خامساً**، يرى الدريس أن شاخت أخفق في تفسير المصطلحات، زاعماً أن شاخت قد وظّف هذه المصطلحات

---

(١١٦) للمصطلح «المعلّل»، سيأتي لاحقاً.

(١١٧) عصام البشير، **أصول منهج المنقد عند أهل الحديث** (بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٢)، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(١١٨) للمزيد من التفاصيل حول نقد الانتقادات الموجهة لشاخت، سيأتي لاحقاً.

(١١٩) خالد الدريس، **العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة** (الرياض: مطبعة وزارة الشؤون الإسلامية، [د. ت.]).

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٣.

(١٢٢) انظر في ما سبق، ص ١٣، ٢٦ ـ ٢٧.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٥٢.

لأهداف ذاتية. فمثلاً، يفسر شاخت مصطلح الفتنة بمعزل عن السياق التاريخي الذي استخدم له، متخذاً من ذلك وسيلة تتماشى مع ما يضعه من استنتاجات[١٢٤]. **سادساً**، نزوع شاخت إلى التعميم، وهو من المآخذ التي ذكرها عنه عدد من العلماء العرب إلّا أن أصلها يعود إلى الأعظمي[١٢٥].

لقد كانت دراسة الدريس لشاخت، من جهة، أكثر شمولاً إذا قارناها بما قام به معاصروه، ولكن الدريس من جهة أخرى، لم يكن يعرف عن شاخت إلا ما قرأه من كتب الأعظمي.

ولقد نتج مما سبق من الدراسات المذكورة ظهور توجه نقدي أكثر إتقاناً مما كان عليه في ما مضى، فمن بين المستشرقين الغربيين، كتب كولسن عن شاخت نقداً بدا منه شدة معرفة كولسن بشاخت، من منظور أكاديمي وشخصي، حتى إن شاخت نفسه أبدى اهتماماً كبيراً بكتاباته النقدية المفصلة. ومع ذلك، لم يعقّب أي من النقاد العرب المعارضين لشاخت على رؤية كولسن مكتفين بمعارضة الأعظمي في هذا الجانب. إن ما خلّفه الأعظمي من نقد اتّسم بالحدة الخطابية كان سبباً في صرف النظر عن الكتاب الغربيين الذين تناولوا أعمال شاخت بالدراسة الجادة الواعية، كما أنه ضلّل الفئة القليلة من الكتاب العرب الذين أرادوا نقد شاخت. إن التعلم من الأخطاء الماضية في مثل هذه القضايا المتشعبة وإمعان الفكر في ما خلّفته من نتائج توقظ البصيرة، سيكونان منطلقي إلى دراسة واعية، ودليلاً للخروج بمنهج مقبول بديل لمنهج شاخت في ما يخص نظرية المدار، وبوجه أعم في ما يخص علم الحديث والتشريع الإسلامي.

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٨.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٣.

الفصل الثالث

نقد أدلّة نظرية المدار

أدلة شاخت

في سبيل الترويج لنظرية المدار، يعمد شاخت إلى إقناع قرائه لا بصحتها فحسب، بل كذلك بأثرها الواسع الانتشار، واصفاً إياها بأنها ظاهرة شائعة أحدثت أثراً في حصيلة الدراسات الحديثية. ولكن ما ساقه من الشواهد لم يتعدّ حديثين: **أحدهما** حديث «بيع الولاء» **والآخر** الحديث المعروف بـ «حديث بريرة». ولنفترض جدلاً أن هذين الحديثين مختلقان كما أراد شاخت، فإنه من الصعوبة بمكان أن نجعل من هذين المثالين قاعدة عامة تُجيز القول إن كل الأحاديث الشرعية أحاديث مختلقة. وبالنظر إلى الحديثين السابقين نرى أن شاخت يعتبر أن الإسناد في جميع الروايات المتعددة للحديث الأول ينتهي بعبد الله بن دينار، وفي الحديث الآخر يرى شاخت أن هشام هو مدار الإسناد (The common-link). وفي ذلك، سأقوم بتحليل هذا الرأي مقارنة بما قاله السلف، بالرجوع إلى المصادر الأساسية والنظر في السياقات التي تكشف عن موثوقية الحديثين المذكورين.

أما الحديث **الأول** المرتبط ببيع الولاء، فيقول شاخت إن إسناده ينتهي بابن دينار في كل رواياته[1]. ويعني ذلك أن الحديث المذكور نقله ثمانية رواة أخذوه جميعاً من ابن دينار، وأن ابن دينار هو الراوي الوحيد

(١) انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 173.

الـذي أخـذه مـن ابـن عـمـر، وابـن عـمـر هـو وحـده مـن أخـذه عـن الرسول [ﷺ]. وهكذا يرى شاخت أن مدار الإسناد ـ الشخص المختلق لهذا الحديث ـ هو ابن دينار الذي نقل هذا الحديث إلى ثمانية رواة هم شعبة[2] وسفيان[3] وإسماعيل[4] وابن عيينة [5][6] وابن سليمان[7] وعبيد الله[8] والضحاك[9].

وإذا ما نحّينا فرضيات شاخت قليلاً، فإنّ التدقيق الشامل لأمهات مصادر الحديث يكشف لنا عن نتيجة مذهلة ـ نتيجة تتعارض تماماً مع ادعاء شاخت. ففي الشكل التوضيحي (٣ ـ ١) توضيح للبنية الحقيقية لإسناد هذا الحديث.

وهكذا يمكننا القول إن كلام شاخت يحوي كثيراً من الهفوات: **أولها**، أن ابن دينار لم يتفرّد برواية الحديث عن ابن عمر؛ فلقد وجد المباركفوري في مصنّفين من مصنفات الحديث أحدهما لابن ماجه والآخر لأبي عوانة أن نافعاً روى الحديث عن ابن عمر، وأن الحديث، كما ذكر المباركفوري[10] له خمسة وثلاثون راوياً، لا ثمانية رواة كما أكّد شاخت. وما يثير المزيد من الاستغراب هو أنّ عمر لم يتفرّد برواية الحديث عن

---

(٢) وفقاً لما هو موجود في كتاب محمد البخاري، **الجامع الصحيح** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، (٢٥٣٥)؛ مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٧٢)، (١٥٠٦)؛ محمد الترمذي، **جامع الترمذي** (بيروت: دار الفكر، ١٩٣٨)، (١٢٣٦)؛ أبو داود السجستاني، **السنن**، تحقيق عزت الدعاس (بيروت: دار الحديث، ١٩٦٥)، (٢٩١٩)؛ محمد ابن ماجه، **السنن** (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٧٥)، (٢٧٤٧)؛ أحمد بن حنبل، **المسند** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦) مسلم (١٥٠٦). إسماعيل، موجود فقط في مسلم (١٥٠٦).

(٣) البخاري (٦٧٥٦)؛ مسلم (١٥٠٦)؛ الترمذي (١٢٣٦)؛ ابن ماجه (٢٧٤٧). إسماعيل، موجود فقط في مسلم (١٥٠٦).

(٤) مسلم (٣٨٦١).

(٥) مسلم (١٥٠٦).

(٦) كما في **الموطأ**؛ أحمد النسائي، **سنن النسائي** (دمشق: دار العشائر، ١٩٨٦)، (٤٦٥٨)؛ الدارمي (٢٥٧٢).

(٧) مسلم (١٥٠٦).

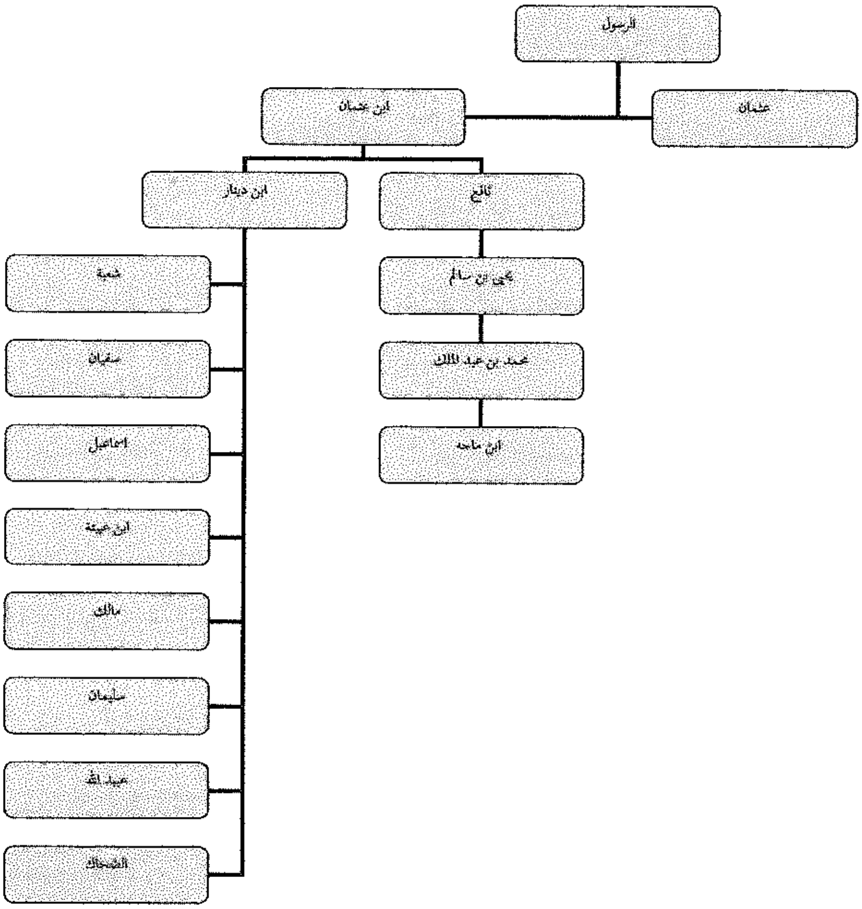
(٨) مسلم (١٥٠٦)؛ الترمذي (١٢٣٦)؛ النسائي (٤٦٥٧).

(٩) مسلم (١٥٠٦).

(١٠) محمد المباركفوري، **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب العالمية، [د. ت.])، حديث رقم ٢١٢٦.

الرسول؛ ففي المصنّف الذي جمعه الدارمي[11] نجد أن عثمان بن عفان روى الحديث أيضاً عن الرسول، غير أن شاخت كان غافلاً عن هذا الدليل.

الشكل التوضيحي (٣ ـ ١)
حديث بيع الولاء



ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى الأساسات التي بنى عليها شاخت جدله، والتي هي محل استفهام كونه أخفق في إدراك أن هذا الحديث لا يمكن أن يكون أنموذجاً مطلقاً لعامة الأحاديث، وبالتالي لا

(١١) الدارمي (٣١٥٥).

يصلح لأن يكون شاهداً على صحة كلامه، وعلى الرغم من أن الحديث ورد برواية اثنين من الصحابة هما ابن عمر وعثمان، ورواه عن ابن عمر ابن دينار ونافع، إلا أن أهل الحديث يروون في هذا الحديث شذوذاً يجعله غير اعتيادي، فبتتبع مرتبة الرواة عن التابعين، نجد أن انتشار الحديث كان من طريق ابن دينار. ولقد أورد اثنان من المحدثين هما ابن حجر(١٢) والمباركفوري شهادات كثيرين من أهل الحديث في ما يخص محدودية رواة هذا الحديث. فعلى سبيل المثال يذكر أن شعبة قال إنه وِدّ أن يُقبّل رأس ابن دينار لروايته هذا الحديث، مُعبّراً بذلك عن غرابته الواضحة. وبناء على شذوذ هذا الحديث، فإنه لا يقبل كدليل على نظرية شاخت، ولا حتى أن يكون نموذجاً.

ويعتبر أهل الحديث هذا الحديث غريباً، على الرغم من أن رجحان صحة الحديث لا تكمن في إسناده، بل في كون العديد من الصحابة أجمعوا على رأي واحد في المسأله المذكورة. ولقد تجاهل شاخت هذا الأمر، وبذلك لا يتضح لنا افتقار شاخت للمصادر فحسب، بل يتبين عدم إدراكه لطرق أهل الحديث في معرفة صحة الحديث(١٣). فرأي الصحابة الذين رووا الحديث ـ ابن عمر وابن عباس وعائشة وأبو هريرة ـ له دور مهم في تكوين صحته.

أما الشاهد **الثاني** الذي أورده شاخت، وهو حديث بريرة، فلقد ذكر أن له ستة رواة: مالك ووهيب ووكيع وحمّاد وجرير وعبد الله بن نمير. وجميعهم روى هذا الحديث عن هشام الذي تفرّد بروايته عن أبيه عروة الذي تفرّد بروايته عن خالته عائشة. ويرى شاخت أن هشام هو مدار الإسناد ولذلك ينسب إليه وضع هذا الحديث. ونص الحديث موجود في أمهات الحديث الآتية: البخاري(١٤) ومسلم(١٥) وأبو داود(١٦). ولكن عند مقارنة أسانيد

---

(١٢) أحمد بن حجر، **فتح الباري** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٨٨)، رقم ٤٦٥.

(١٣) للاطلاع على مزيد من الدراسات حول هذه الطرق، انظر ابن حجر الذي أدرج ٧٠ طريقة للترجيح في ما يتعلق بصحة الحديث، أحدها الآراء الفقهية للصحابي الذي روى الحديث.

(١٤) البخاري (٢١٥٥)، (٢١٦٨)، (٢٥٦٣)، (٢٧١٧)، (٢٧٢٩). قام بترقيم الأحاديث أحد المؤلفين المعاصرين.

(١٥) مسلم (١٥٠٤).

(١٦) أبو داود (٣٩٢٩).

الحديث الموجودة في هذه المصادر (انظر الشكل التوضيحي (٣ ـ ٢)) نرى الفرق الشاسع بين استنتاجات شاخت واستنتاجات أهل الحديث، وفي ما يأتي نقاط الاختلاف:

أولاً: لم يتفرّد هشام برواية هذا الحديث عن أبيه عروة، حيث إن هنالك راويين آخرين نقلا هذا الحديث عن عروة، وهما يزيد بن رومان(١٧) ومحمد بن مسلم(١٨).

ثانياً: لم يتفرّد عروة بنقل الحديث عن عائشة؛ إذ إن لهذا الحديث خمسة رواة عن عائشة وهم: عمرة (١٩)، الأسود بن يزيد(٢٠)، عبد الله ابن عمرو(٢١)، القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق(٢٢)، ابن أم أيمن(٢٣).

ثالثاً: لم تتفرّد عائشة برواية هذا الحديث عن الرسول (ﷺ) فلقد رواه أيضاً عمرو بن العاص عن الرسول (ﷺ)(٢٤).

إن محدودية المصادر التي استخدمها شاخت تتضح من هذا الحديث وسابقه؛ الأمر الذي لا بد من أنه كان السبب في وصوله إلى نهايات غير موفقة. ولذلك فإنه ليس من المستغرب أن يخطئ شاخت في قوله إن هذا الحديث ينتهي إلى هشام في حين أن الدليل يثبت خلاف ما يقول. إن ما عرضته هنا إزاء رأي شاخت في حديث بريرة يزيد قليلاً على ما ذكره الأعظمي في كتابه **حول أصول شاخت** الذي ناقش بشكل جاد موضع الخطأ الذي وقع فيه شاخت في قياسه(٢٥). ولكن الأغرب من ذلك هو أن ما كتبه الأعظمي من النقد لم يجد رواجاً في الوسط الفكري

---

(١٧) مسلم (١٤٠٥)

(١٨) البخاري، (٢١٥٥)، (٢٧١٧)؛ مسلم (١٥٠٤).

(١٩) البخاري، (٤٥٦)، (٢٥٤٦).

(٢٠) البخاري، (٢٥٣٦)، (٥٢٨٤)، (٦٧١٧)، (٦٧٥١)، (٦٧٤٥)، (٦٧٥٨)، (٦٧٦٠)؛ الترمذي، (١٢٥٦).

(٢١) مسلم، (١٥٠٤)

(٢٢) البخاري، (٢٥٧٨)، (٥٠٩٧)، (٥٢٧٩)، (٥٤٣٠)؛ مسلم، (١٥٠٤).

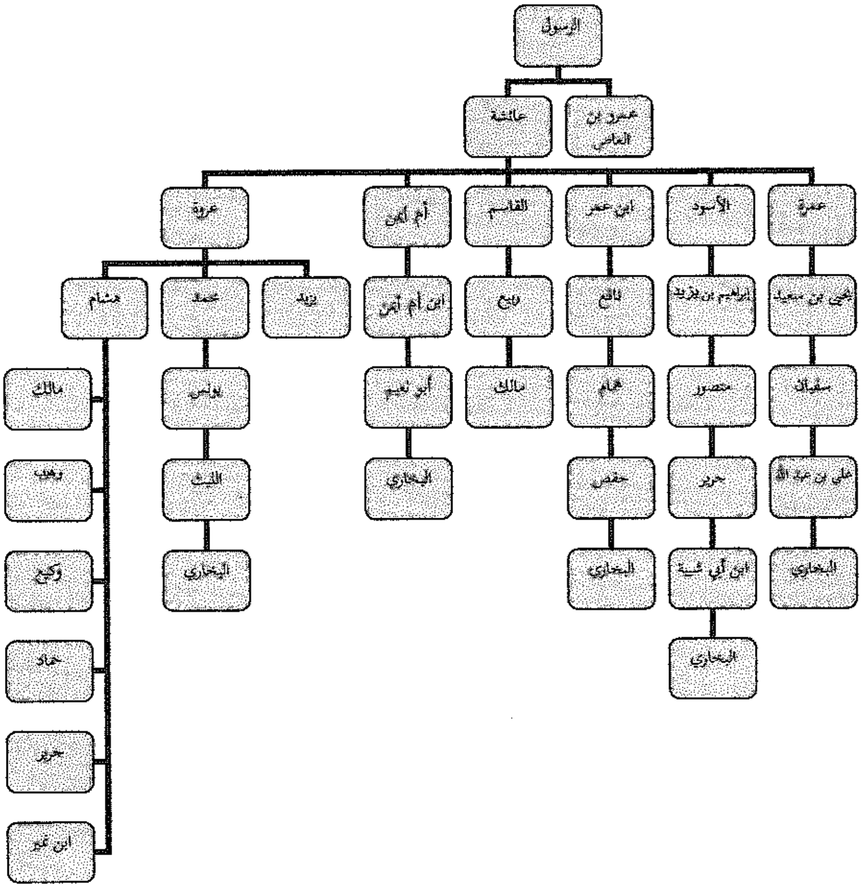
(٢٣) البخاري، (٢٥٦٥)، (٢٦٢٦).

(٢٤) ابن ماجه (٣٨٣٥)

(٢٥) انظر: M. Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University Press, 1985), pp. 200-205.

الغربي، وهكذا خرج شاخت من الجدل من دون أن يصاب بأذى[٢٦].

الشكل التوضيحي (٣ ـ ٢)
حديث بريرة



أدلة يونبل

انطلاقاً من رؤية يونبل أن أدلّة شاخت لم تكن كافية لإثبات نظريته عن مدار الإسناد، فقد قرّر يونبل أن يخصص فصلاً كاملاً في كتابه السنة

---

(٢٦) انظر: Wael Hallaq, «The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse,» *Journal of Islamic and Near Eastern Law*, vol. 2, no. 1 (2002-2003), p. 20.

عند المسلمين لدعم نظرية شاخت بالمزيد من الأدلّة. ولهذا الغرض ساق يونبل في هذه المسأله حديث «تبنى المدينة» الوارد في كل من **تاريخ بغداد** للخطيب، وكتاب **الموضوعات** لابن الجوزي، وذكر أن سفيان الثوري الذي يُعدّ من خيرة المحدثين الثقات هو مدار الإسناد والواضع لهذا الحديث. ويختم يونبل قوله إنه حتى أوثق المحدثين قد يكونون مدارات للأسانيد، بشكل عام. إن أهمية هذه الخاتمة تكمن في دلالتها، فكأن يونبل أراد أن يقول إن موثوقية كل مجامع الحديث لا تخلو من الشك.

وعلى الرغم من أن يونبل كان محقاً في افتراضه بأن ثمة مداراً للإسناد في هذا الحديث، إلا أنني أرى أنه لم يُصِب في تحديده سفيان الثوري كمدار للإسناد. فيونبل يستند في جدله إلى ثلاثة شواهد منطقية رئيسة، **أولها** الشاهد الاجتماعي التاريخي، و**الثاني** تحليله لإسناد حديث «تبنى المدينة»، و**الثالث** يتعلق بحديثين آخرين يدعمان قوله. وسأقوم في هذا الفصل بإيراد عدد من الأدلّة التي تُبيّن عدم صحة هذه الشواهد، ما يترتب عليه نقض إدعاءات يونبل. وبالمقابل سيتم التعقيب على هذه الشواهد بالتتالي واستخدامها للاستدلال على رأي آخر مفاده أن مدار الإسناد في هذا الحديث هو عمار بن سيف وهو راوٍ مصنف بإجماع أهل الحديث على أنه ضعيف. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الرأي الذي سأذكره بتحديد عمار كمدار للإسناد سيكون مستنداً إلى صياغة نظرية مدار الإسناد بطريقة صحيحة ذات أسس تاريخية أكثر دقة.

إن حديث «تبنى المدينة» يعدّ حديثاً ضعيفاً بإجماع أهل الحديث كون المدار فيه هو عمار بن سيف، وهذا ما ذكره ابن الجوزي في كتاب **الموضوعات**، الذي كان يأمل منع مثل هذا الحديث من الانتشار في دائرة الرواية، وحيث إنّ حديث «تبنى المدينة» قد أدرج في كتاب **تاريخ بغداد** للخطيب، فإنه عكس بشكل لافت موقفاً مناوئاً للخلافة العباسية في القرن الثاني/ الثامن: «تبنى مدينة بين دجلة والدجيل وقطربل والصراة، تجبى إليها خزائن الأرض وجبابرتها، يخسف بأهلها، فلهي أسرع هوياً بأهلها من الوتد الحديد في الأرض الرخوة».

يذكر يونبل أن لهذا الحديث ثمانية عشر إسناداً: اثنان من طريق أنس

بن مالك، والستة عشر الأخرى من طريق جابر بن عبد الله. ويعتقد يونبل أن جميع الأسانيد، ما عدا القليل منها، تنتهي إلى سفيان الثوري (ت ١٦١هـ/ ٧٧٦م)، ومنه انتقلت إلى اثني عشر أو ما يقارب ذلك من طلابه المزعومين، وبعد أن تناول يونبل جميع الأسانيد بالنقاش، خلص إلى ما يأتي:

> حتى الآن، مرّ علينا أن عدداً من الرواة الذين رووا هذا الحديث من دون لبس عن سفيان مرة، ومرة عن عمار بن سيف الذي ذُكر أيضاً في الأسانيد التي يبدو أن سفيان قد أُسقط منها، إلّا أنها لا تخلو من التلميح بأن سفيان كان له يد في نقلها(٢٧).

وعلى الرغم من أن يونبل كان يعلم أن عمّار قد يكون له يد في وضع هذا الحديث، إلا أنه أصرّ على أن مدار الإسناد هو سفيان وليس عمار الذي يُرجِّح الخطيب وابن الجوزي أنه هو مدار الإسناد في هذا الحديث. ويوجه يونبل انتقاده إلى هذين المحدثين وأسلافهما من المحدثين كأحمد ابن حنبل ويحيى بن معين على آرائهم إزاء هذا الحديث بقوله:

> استناداً إلى عدد من كتب الأوائل من أهل الحديث كأحمد بن حنبل ويحيى بن مالك وغيرهم، يدعونا الخطيب وابن الجوزي إلى أن نصدق بأن اثني عشر أو ما يقارب ذلك من الرواة غير المشهورين الذين لم يكن لأحدهم علم بالآخر، قام كلّ بمفرده وبمعزل عن الآخر، بوضع حديث واحد، هو نفسه الحديث الذي يزعم كل فرد منهم، من دون العلم بالآخر وبمعزل عنه أنه سمعه من الرجل المشهور ذاته(٢٨).

وإلى حدٍّ كبير، نجد أنّ الرواة الاثني عشر غير المشهورين رووا الحديث عن طريق عمّار، بينما رواه قلّة عن سفيان، وهم يُعدّون من غير الثقات، كما سيأتي شرحه في أواخر هذا الفصل.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.

نجد أن أول وأهم مقدمة يُصدِّر بها يونبل طرحه هي الشاهد الاجتماعي التاريخي لحياة سفيان وصلته بالحكم العباسي وتراثه، وأقوى ما يحتج به يونبل في هذا الصدد هو ما كان يُعرف عن سفيان من عداوة للحكم العباسي، والأمر الذي لا يُستبعد أنه قد أخرج هذه العداوة في صورة حديث، أو ربما أكثر من حديث. كما لا يَستبعد يونبل أن يكون كثير من أقوال سفيان قد لُفّق بأسانيد تنتهي إلى الرسول (ﷺ) من دون أن يكون لسفيان يد في ذلك. وأخيراً، لقد بدأ بناء بغداد عام (١٤٥هـ/ ٧٦٢م) وانتهى بعده بأربع سنوات تقريباً، وهذا ما يؤكد تزامن تخطيط بغداد وعمارتها مع حياة سفيان الثوري الذي توفي عام (١٦١هـ/ ٧٧٦م).

كما نجد أن أول خاتمة يصل إليها يونبل في هذا السياق هي أن سفيان الثوري هو المسؤول عن وضع هذا الحديث، ويمضي في حديثه ملمّحاً إلى أن سفيان كما لفّق الحديث المذكور فقد يكون لفّق غيره من الأحاديث، وهكذا يمضي يونبل مشككاً في مصداقية عدد كبير من الأحاديث. وإذا ما وُضِع في الاعتبار أن سفيان يعد أمير المؤمنين في الحديث وفي مرتبة تفوق مرتبة مالك بن أنس[٢٩] نفسه[٣٠]، وبالتالي، فإن النتيجة المنطقية لما انتهى إليه يونبل هي أن كل ما رُوي من الأحاديث عن الرواة ممن هم دون هذه المرتبة من الثقة والصدق قد يكون إلى حد بعيد وضاعاً، فالخلاصة هي أن روايات الحديث كلها موضع شك. ولهذا السبب نرى أن مسألة أحاديث سفيان تستحق منا كل الاهتمام.

أولاً، إذا ما قمنا بتتبع حياة سفيان وموقفه من العباسيين، فإننا نجد أن سفيان المولود عام (٩٧هـ/ ٧١٦م) كان في الخامسة والثلاثين من العمر حينما ظهرت الخلافة العباسية (١٣٢هـ/ ٧٥٠م) وكان في الأربعين عندما تولى المنصور الحكم (١٣٦ ـ ١٥٨هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٥٥م) وهو الذي أمر ببناء

(٢٩) يُعدّ الإمام مالك المؤسس للمذهب المالكي، والجامع لأقدم مصنفات الحديث، **الموطأ**. ولقد كان في زمانه إمام أهل الحديث، حيث إنه رفض الانخراط في العمل السياسي، على الرغم مما كان يخصه به الخليفة المنصور من مكانة مميزة. وكان أيضاً يعارض معاصريه من الفقهاء في تفضيلهم الرأي والقياس على الحديث. ويعد عند المحدثين إمام أهل الحديث في المدينة.

(٣٠) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى** (ليدن: بريل، ١٩٠٤)، ج ٦، ص ٥٣٨.

بغداد. ولم تُسجّل خلال تلك الفترة أي إشارة إلى وقوع خلاف بين سفيان وأي من الخلفاء العباسيين الذين حكموا قبل المنصور أو بعده، ومنهم السفاح (١٣٢هـ ـ ٦٥٠م) والمهدي (بين ١٥٨ ـ ١٦٨ أو ١٦٩هـ/ ٧٧٥ ـ ٧٨٥م) ولمّا كان لسفيان من العلم الغزير ما لفت أنظار الحكام إليه، فإن المنصور رشّحه ـ ترشيحاً لم يلق ترحيباً ـ لمنصب قاضي القضاة. وحين رفض سفيان هذا المنصب ثار عليه غضب الخليفة، فاضطر إلى أن يعيش متخفّياً حتى انقضاء حكم المنصور(٣١).

وعلى الرغم من تخفّيه خلال فترة حكم المنصور، لم يثنه ذلك عن الاعتراف بخلافة المنصور بل إنه كان يلقبه بلقب أمير المؤمنين، فهو لم يقم قط بأي ثورة ضدّ المنصور أو أي خليفة عباسي آخر. ومن الجانب الآخر، لم يبدُ أن المنصور كان على حماسة لتعقّب سفيان، وإلا لكان من السهل عليه إيجاده فعلياً في أي مدينة من مدن الخلافة بعد أن فرّ من بغداد عام ١٥٥هـ/ ٧٧٢م(٣٢). فعلى سبيل المثال، عندما كان سفيان في مكة، نصحه محمد بن إبراهيم والي الخليفة العباسي على مكة أن يتخفّى وإلّا سيقبض عليه ويرسله إلى المنصور في بغداد، ولو كان محمد يرى أن سفيان يشكل خطراً على المنصور أو على حكمه، لم يكن ليتردد في إرساله إلى بغداد تحت الحراسة(٣٣). ولم يكن والي مكة وحده من يشعر بالرضى تجاه سفيان بل كان غيره من الولاة العباسيين يحملون الشعور ذاته(٣٤).

وحيث إن سفيان كان يؤدي الصلوات مع الخلفاء العباسيين، ففي ذلك إشارة أخرى إلى أنه لم يكن على عداء مع الخلافة الحاكمة(٣٥). ويصف

---

(٣١) محمد قلعجي، **موسوعة فقه سفيان الثوري** (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠)، ص ١٧-١٨.

(٣٢) أشار أبو نعيم إلى ذلك كما ذكره: يوسف المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، مج ١١، ص ١٥٤.

(٣٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ٥٣٨.

(٣٤) محمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ٧، وقلعجي، **موسوعة فقه سفيان الثوري**، ص ١٤.

(٣٥) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل** (حيدرآباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢)، مج ١، ص ٩٧.

عبد الرحمن بن مهدي ذلك بقوله: «ما سمعت سفيان يسب أحداً من السلطان قط في شدته عليهم»(٣٦). ولقد نصح العالم الشهير حماد بن زيد سفيان في فترة حكم المهدي، وهي التي أعقبت مباشرة وفاة المنصور(٣٧)، نصحه أن يزور الخليفة الجديد في بغداد، وقد عزم سفيان على الذهاب إليه إلا أنه مرض مرضاً شديداً وتوفي قبل رحيله إلى العاصمة(٣٨).

وفي ذلك ما يبين بوضوح أن سفيان لم يكن على خلاف مع الحكم العباسي، ولكن خلافه كان خلافاً شخصياً مع المنصور.

وفي سيرة سفيان للأصفهاني، لم يَرِد أي اقتباس يشير إلى وجود نزاع من أي نوع بين سفيان والعباسيين؛ بل لم يُؤثَر عنه إلا أنه كان دائم النصح والدعاء لهم(٣٩). وبهذا نخلُص إلى أن يونبل قدّم صورة غير كاملة عن علاقة سفيان بالحكم العباسي، واستخدمها ليدعم التصور المغلوط الزاعم بأن نزعة سفيان المناوئة للاستبداد قد نَفَّس عنها بإخراج حديث أو أحاديث ملفقة. وفي النهاية، يؤكد يونبل أن سفيان هو على الأرجح من اختلق هذا الحديث.

وهنالك شاهد آخر مهم يرتبط بالجانب الاجتماعي التاريخي وهو السيرة المكتوبة عن سفيان في ما يتعلق بمصداقيته في الرواية، وهي ما يتناولها يونبل بالطعن. وعلى الجانب المخالف، يرى يحيى بن مالك وابن عيينة وشعبة وغيرهم من المحدثين أن سفيان هو أمير المؤمنين (٤٠) من جانب مرتبته في رواية الحديث(٤١)، بل إن وهيب(٤٢) ويحيى القطان(٤٣)

---

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ٥٣٨.

(٣٨) قلعجي، **موسوعة فقه سفيان الثوري**، ص ٢٥.

(٣٩) أحمد الأصفهاني، **حلية الأولياء** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ج ٦، ص ٣٥٦ ـ ٣٨٧، وج ٧، ص ٣ ـ ١٤٤.

(٤٠) هذه هي أعلى رتبة في تصنيف الرواة، كما ذكر ذلك أحمد بن حجر في مقدمة كتابه **تقريب التهذيب** (حلب: دار الراشد، ١٩٨٦)، انظر الملحق (١).

(٤١) المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مج ١١، ص ١٥٤.

(٤٢) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، مج ٤، ص ٢٢٣.

(٤٣) الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج ٦، ص ٣٦٩.

يريان أن سفيان أكثر ثقة من مالك بن أنس (١٧٩هـ/٧٩٦م) وهو صاحب **الموطأ** (أول كتاب جامع للأحاديث). ولقد كتب الخطيب: «كان إماماً من أئمة المسلمين وعلماً من أعلام الدين، مجمعاً على إمامته بحيث لا يستغنى عن تزكيته»[٤٤].

والأهم من ذلك هو أن سفيان قد عُرف بالثقة بين كل الرواة الذين اختارهم ليرووا عنه. وبينما كان سفيان يقضي آخر حياته في مكة متخفّياً، لم يكن من السهل عليه أن يلتقي بالناس لرواية الحديث عنه. ولقد أدى ذلك إلى اقتصار رواية الحديث على عدد قليل من الرواة الثقات الذين يرى سفيان أهليتهم ومصداقيتهم لأداء مهمة الرواية، فلقد أجمع أهل الحديث على أن سفيان كان شديد الحرص على انتقاء رُواة الحديث، حتى أدى حرصه البالغ في تجنب رواية الحديث لغير الثقات من المحدثين إلى رفضه رواية الحديث لغير العرب؛ إذ كان كثيرون منهم في وقته لا يجيدون العربية ولا المسائل التي كتبت بها. ولقد نُقل عنه أنه قال:

«إنما العلم إنما أخذ عن العرب فإذا صار إلى النبط وسفل الناس قلبوا العلم»[٤٥]. إن هذه المقولة لتضعنا أمام تساؤل حول حديث «تبنى مدينة»؛ لماذا نجد رواة غير ثقات في هذا الحديث؟ لِم لم يرووا هذا الحديث عن سفيان الرواةُ المعروفون لدى سفيان بالثقة والذين كان يلتقيهم خفية؟ في الحقيقة، ليس من بين هؤلاء الرواة رجل ثقة إلا عبد الرزاق الصنعاني الذي ذكر نصّاً وتحديداً أن هذا الحديث لم يكن مما رواه سفيان[٤٦].

وهكذا يتبيّن بوضوح أن سفيان لا علاقة له بنقل هذا الحديث لأي من هؤلاء الرواة غير الثقات، فلعل هذا الحديث قد اختلق من غيره من الرواة، وبذلك يكون الاستفهام لا عمّا إذا كان في هذا الحديث مدار إسناد أم لا، بل عن تحديد من هو مدار الإسناد؟

---

(٤٤) أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، مج ٩.

(٤٥) الأصفهاني، المصدر نفسه، مج ٦، ص ٣٦٩.

(٤٦) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤.

من خلال الشكل التوضيحي (٣ ـ ٣ ـ أ) يحاول يونبل أن يبرهن على أن سفيان هو واضع حديث «تبنى مدينة»، لكنه انصرف بشكل يدعو إلى العجب عن التعرض لأسانيد أخرى لهذا الحديث قد يكون أحد رواتها هو مدار الإسناد، ولذلك فإن الشكل التوضيحي (٣ ـ ٣ ـ أ) لا يعطي صورة كاملة عن شكل الإسناد، بينما نجد الصورة الأكثر دقة لإسناد هذا الحديث في الشكل التوضيحي (٣ ـ ٣ ـ ب) وهو نسخة معدلة تتناول بتفصيل أكثر مدارات الإسناد الأخرى ذات الصلة بهذا الحديث. وبالإضافة إلى هذا الشكل التوضيحي، سأقوم بعرض مختصر لسيرة كل راوٍ لأكشف عن الظروف التي صاحبت هذا الإسناد والتي ربما كان لها الأثر في وضع هذا الحديث.

فبحسب الترتيب الزمني نجد أن الإسناد الذي يسبق سفيان كالآتي: جرير (٥١هـ/ ٦٧١م)[٤٧]، وهو صحابي معروف، ويليه أبو عثمان (٩٥هـ/ ٧١٤م)[٤٨] وعاصم (٤٠هـ/ ٦٦٠م)[٤٩]، وكلاهما صحابيان موثوقان، ولكن يونبل لم يتهِم أياً منهما بكونه مدار الإسناد هذا، بل إنه قال: «لم نخطئ كثيراً في نسبة تاريخ هذا الحديث إلى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات (٧٠هـ/ ٦٩٠م) أو على أي تقدير، قبل وفاة سفيان في ١٦١هـ/ ٧٧٨م»[٥٠].

وبما أن بناء بغداد كان عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م ـ ١٤٩هـ/ ٧٦٦م، وبما أن حديث «تبنى مدينة» وهو حديث يشتمل على وصف مفصل لحال بغداد، بما أنّ هذا الحديث ظهر وانتشر بعد تأسيس المدينة، فإنه لا يظهر بأي حال أن يكون عاصم (ت٤٠هـ/ ٦٦٠م)، هو من اختلق هذا الحديث ولا أي أحد من أسلافه.

---

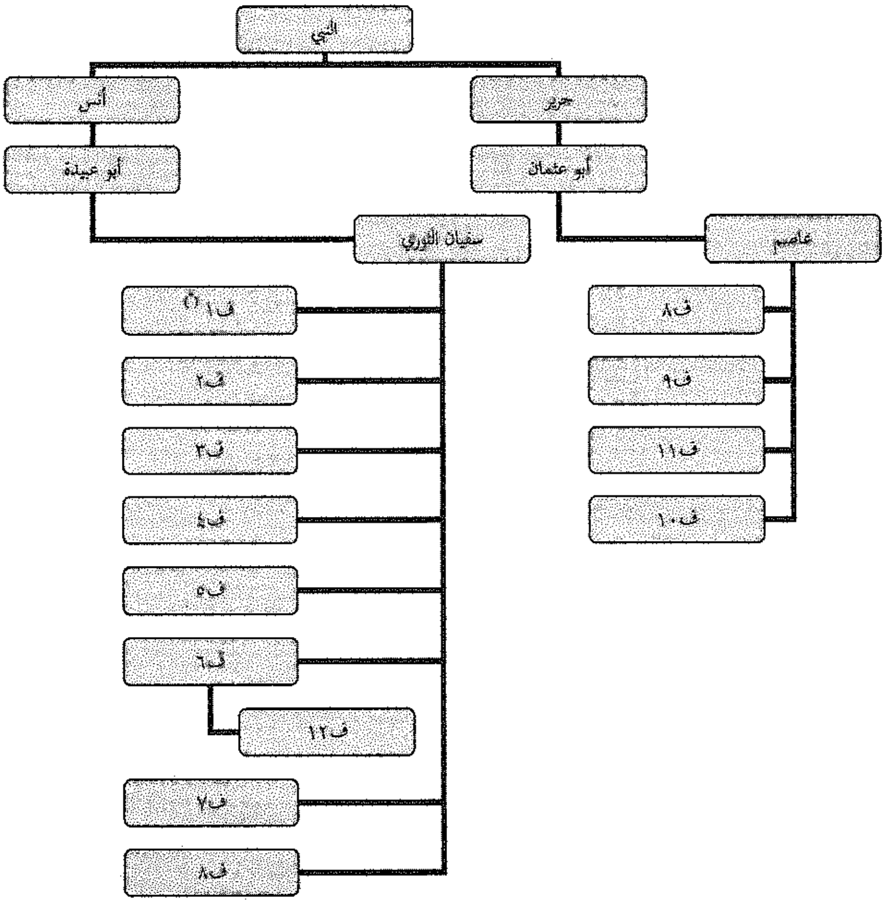
(٤٧) ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مج ١، ص ١٢٧.

(٤٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٩٩.

(٤٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٤٨.

(٥٠) انـظـر: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 213.

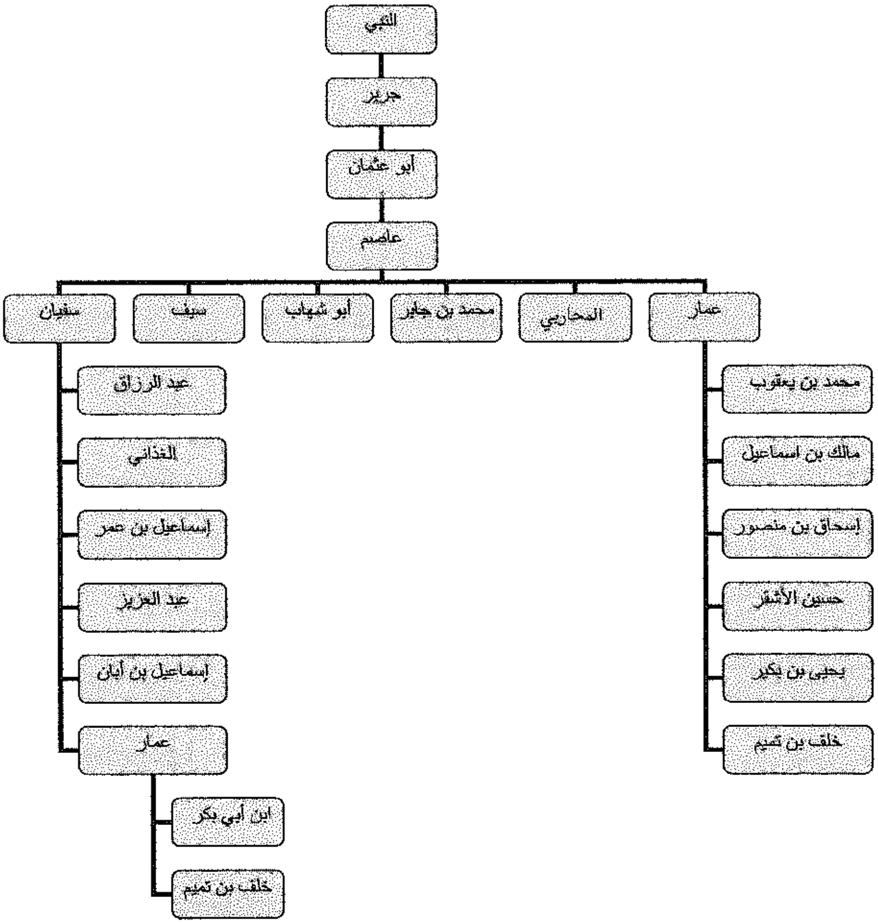
الشكل التوضيحي (٣ ـ ٣ ـ أ)
حديث «تبنى المدينة»



(*) على الرغم من أن يونبل لم يوضح معنى استخدامه للحرف (F ـ ف)، إلا أنني أفترض أنه يقصد به الاختصار لكلمة فلان.

المصدر: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (London: Cambridge University Press, 1983), p. 209.

الشكل التوضيحي (٣ ـ ٣ ـ ب)
حديث تبنى مدينة



ولأجل الدقة، يتعيّن علينا أن نستعرض الرواة الستة الذين نقلوا هذا الحديث عن عاصم، والذين من المحتمل أن يكون أحدهم مداراً لإسناد هذا الحديث. ولنبدأ بسفيان الثوري (١٦١هـ/ ٧٧٨م) الذي يعتبره يونبل مدار الإسناد. ومن الجدير بالذكر أن أحد الرواة الستة الذين نستعرضهم الآن وهو عمار قد روى الحديث عن سفيان. الثاني: سيف (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) وهو الأرجح بأن يكون مدار الإسناد، وبالتالي المسؤول عن اختلاق هذا

الحديث وروايته إلى سبعة من طلابه، اثنان منهم، وهما خلف بن تميم وابن أبي بكر، رويا هذا الحديث من خلال سفيان عن عاصم، بينما رواه الخمسة الآخرون عنه من طريق عاصم مباشرة، وهم:

(١) خلف بن تميم (٢٠٦هـ/ ٨٢٢م)(٥١) وهو من أهل الكوفة ومعروف بالتقى والأمانة، من المرتبة الرابعة(٥٢).

(٢) إسحاق بن منصور السلولي (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) وهو من الطبقة الخامسة، ومعروف بالأمانة ولكن قيل إنه شيعي(٥٣).

(٣) مالك بن إسماعيل (٢١٩هـ/ ٨٣٤م) وهو راوٍ من الطبقة الثانية ومن الثقات، وقد شهد له ابن حبان وأبو داود، والنسائي، وأثنى عليه ابن معين الذي قال عنه «لم أر قط راوياً أصدق من مالك بن إسماعيل»(٥٤).

(٤) أحمد بن يعقوب المسعودي (٢١٠ ـ ٢١٨هـ/ ٨٢٥ ـ ٨٣٤م) وهو راوٍ كوفي من الطبقة الثالثة ومعروف بصدقه، وقال عنه ابن حبان والعجلي: «وهو راوٍ ثقة»(٥٥).

(٥) يحيى بن بكير (٢٠٩هـ/ ٨٢٥م) وهو راوٍ كوفي ثقة من الطبقة الثالثة وقد عاش في بغداد، وقال عنه ابن حبان والعجلي وابن معين «وهو راوٍ ثقة»(٥٦).

(٦) حسين الأشقر الذي لم يصلنا عن سيرته أي معلومة. ومن هذا العرض السيري لطلاب عمار، نستنتج أن جميعهم رواة ثقات، وفي ذلك دليل معقول وكافٍ لأن ينسب المحدثون حديث تبنى مدينة إلى عمار، بما أن جميع هؤلاء الرواة الثقات نسبوه إليه.

---

(٥١) روى خلف هذا الحديث مرة عن طريق عمار عن سفيان عن عاصم، ومرة عن طريق عمار عن عاصم مباشرة.

(٥٢) ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مج ١، ص ٢٥٥، والمزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مج ٨، ص ٢٧١.

(٥٣) المصدران نفسهما، مج ١، ص ٦١، ومج ٢، ص ٤٦٨ على التوالي.

(٥٤) ابن حجر، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٢٣.

(٥٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٩، والمزّي، المصدر نفسه، مج ١، ص ٥٢٢ على التوالي.

(٥٦) المصدران نفسهما، مج ٢، ص ٣٤٤، ومج ٣١، ص ٢٤٥ على التوالي.

وعلى النقيض تماماً، نجد أن كل الرواة الذين نقلوا هذا الحديث عن سفيان رواة ضعفاء، وهم إلى جانب عمار وسيف:

(١) عبد الله بن سفيان الغذاني، وهو راوٍ بصري من الطبقة الحادية عشرة، ومشهور برواية الأسانيد الضعيفة من الرواة المشهورين، ولقد اتهمه ابن معين بالكذب[٥٧].

(٢) إسماعيل بن عمرو (٢٧٧هـ/ ٨٩١م) وهو كوفي من الطبقة الثامنة، وهو في نظر الدارقطني، وابن عديّ راوٍ ضعيف، وقد اتهمه عدي بروايته عن سفيان أحاديث «لم يسمعها أحد غيره»[٥٨].

(٣) عبد العزيز بن أبان (٢٠٧هـ/ ٨٢٣م)، وهو كوفي من الطبقة الحادية عشرة عاش في بغداد ولقد اتهمه ابن معين وآخرون بالكذب[٥٩]، وذكر ابن حجر عنه أنه متروك[٦٠].

(٤) إسماعيل أبان (٢١٠هـ/ ٨٢٦م) وهو كوفي متروك من الطبقة الحادية عشرة، ولقد اتهم أيضاً باختلاق الأحاديث[٦١]. وذكر عنه أيضاً أنه كان يضع الأحاديث على لسان سفيان[٦٢]، وفي ذلك برهان على أن سفيان لم يكن له يد في وضع هذا الحديث.

(٥) عبد الرزاق الصنعاني (٢١١هـ/ ٨٢٧م) وهو راوٍ مشهور وثقة من الطبقة الثانية، ولكنه أصيب بضعف البصر والذاكرة في الكبر[٦٣]. غير أن

---

(٥٧) محمد بن حبان، **المجروحين** (حلب: دار الواعي، ١٩٧٦)، مج ٢، ص ٦٦، ومحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال** (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٦٣)، مج ٣، ص ٩.

(٥٨) الذهبي: **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ١، ص ٢٣٩، و**سير النبلاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، مج ١٠، ص ٤٣٥.

(٥٩) أشار ابن حبان إلى أن عبد العزيز سرق أحاديثاً من غيره، وذلك يعني أنه روى الأحاديث التي وجدها في الكتب من دون أن يسمعها بنفسه. فمثلاً، من الممكن أن يكون قد أخذ هذا الحديث من عمار وادّعى أنه سمعه من سفيان مباشرة، بينما هو في الحقيقة لم يسمعه بل وجده في كتاب عمار. انظر: ابن حبان، المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٤٠.

(٦٠) ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مج ١، ص ٥٠٧. انظر الملحق (١).

(٦١) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٥.

(٦٢) ابن حبان، المصدر نفسه، مج ١، ص ١٢٨.

(٦٣) ابن حجر، المصدر نفسه، مج ١، ص ٣١١.

وجود راوٍ ثقة مثله ولو كان الراوي الثقة الوحيد في إسناد هذا الحديث لسفيان يعد سبباً كافياً لإلقاء نظرة أخرى على المسألة.

وفي الواقع، يكشف لنا البحث في المصادر الرئيسة أن عبد الرزاق لم يروِ هذا الحديث إلا ليضعِّفه، بمعنى أن يحذر المحدثين من رواية هذا الحديث عن سفيان أو نسبته إليه. وبشكل عام، لقد كان هناك توجه عند المحدثين يتمثّل في رواية الأحاديث ضعيفة الرواة بقصد تبيان بطلانها. فلقد لقي أحمد بن حنبل مرة يحيى بن معين يكتب حديث معمر عن أبان عن أنس، فسأله عن سبب كتابة هذا الحديث الضعيف، فأجابه أنه يكتبه برواية عبد الرزاق الذي كتب حديث معمر ليس إلا ليبين للمحدثين عدم صحة إسناده(٦٤). وكذلك فقد كتب عبد الرزاق ويحيى بن معين قول يحيى بن آدم أنه لم يرو أحد حديث تبنى المدينة غير عمار بن سيف، وزاد ابن معين على ذلك: «ومن الرواة من نقل هذا الحديث عن عمار عن عاصم مباشرة، بينما أدخل رواة آخرون سفيان بين عمار وعاصم، ولكن الحديث ليس له أصل صحيح»(٦٥). وهكذا نرى آخر الرواة والذي كان من الممكن أن يدعم رؤية يونبل يعمد إلى نقضها. وعلاوة على ذلك، يذكر يحيى بن آدم أن عمّاراً وجد هذا الحديث في كتاب وادّعى أنه سمعه من سفيان(٦٦). ومن بين الرواة الأربعة المُتَّهَمين بالكذب نجد واحداً من البصرة والثلاثة الآخرين من الكوفة وهم أصحاب في سن واحدة، وهذا ما يشير إلى قرب المتداولين للحديث من بعضهم.

أما الرواي **الثالث**، وهو عبد الرحمن المحاربي (٢٩٥هـ/٩٠٨م) فهو كوفي من الطبقة الخامسة(٦٧)، وُصِفَ بالتدليس(٦٨). وقال عنه ابن معين أنه: «يروي أحاديث شاذة عن الرواة المشهورين،» ويشرح أبو حاتم ذلك

---

(٦٤) أبو عبد الله الحاكم، **المدخل إلى كتاب الإكليل**، تحقيق فؤاد أحمد (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٢٧.

(٦٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج ١، ص ٣٤.

(٦٦) محمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٨٧)، سيرة عمار رقم (٢٩٤).

(٦٧) ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مج ١، ص ٤٩٧.

(٦٨) المدلس هو الشخص الذي يقوم بالتدليس.

بعمق أكثر قائلاً: «المحاربي راوٍ ثقة، لكنه يروي أحاديث شاذة عن أناس مجهولين، وذلك ما يوهن كل رواياته»(٦٩). ومن المحتمل أن يكون المحاربي قد روى هذا الحديث عن سيف، وأن سيف هو مدار الإسناد إذا افترضنا أن عماراً والمحاربي قد رويا هذا الحديث من خلاله، ولكن دلسا الرواية عنه.

ونأتي إلى الراوي **الرابع**، سيف بن محمد (١٩٥هـ/ ٨١١م) وهو كوفي عاش في بغداد، وهو ابن أخت سفيان الثوري، لكنه لم يأخذ الرواية عنه مباشرة. وسيف من طبقة المحدثين غير الثقات على الإطلاق، حيث إن ابن معين (٧٠) وابن حنبل(٧١) والذهبي(٧٢) كلهم يتهمونه بالكذب، ويضيف ابن حنبل أنّ سيف كان يضع الأحاديث. ويعدّ النسائي(٧٣) والدارقطني(٧٤) سيفاً من المتروكين من الطبقة الحادية عشرة، وهنا ما يشير إلى الدرجة الضعيفة جداً من مصداقية سيف(٧٥). وبالإضافة إلى هذا النقد القوي المُوجّه إليه من المحدثين فإنهم أهملوا كل أحاديثه، حيث قال أبو حاتم: «ضعيف لا يكتب حديثه، ذاهب الحديث»(٧٦). وعن هذا الحديث بالتحديد يقول البخاري: «حديث تبنى المدينة لم يثبت بإسناد صحيح»(٧٧). ولقد أورد ابن عدي ستة أحاديث لم يروها أحد عن سفيان إلا سيف، وأكد ابن عدي أن سيف قد وضع أكثر من تلك الستة أحاديث ونسبها إلى سفيان، كما أنه وضع أحاديث أخرى ونسبها إلى غير سفيان من المحدثين(٧٨). إن معظم ما رواه سيف

---

(٦٩) الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ٣، ص ٥٨٥.

(٧٠) عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، مج ٣، ص ٤٣٢.

(٧١) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٢.

(٧٢) محمد الذهبي، **الكاشف** (القاهرة: دار الناصر، ١٩٧٢)، مج ١، ص ٤١٦.

(٧٣) الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ٢، ص ٢٥٧.

(٧٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٥٧.

(٧٥) انظر الملحق (٢).

(٧٦) الرازي، **الجرح والتعديل**، ج ٤، ص ٢٧٧.

(٧٧) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، مج ٣، ص ٤٣٢٠، والذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ٢، ص ٢٥٧.

(٧٨) ابن عدي، المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٢٠.

غير موجود في أي مصنف من مصنفات الحديث، وهذا يعني أنه قام باختلاقها.

والرواي **الخامس** هو محمد بن جابر اليمامي (١٧٠هـ/ ٧٨٧م) وقد قيل إنه راوٍ ثقة من الطبقة الرابعة، وإنه نشأ في الكوفة ثم انتقل إلى اليمامة (التي تعرف الآن بالرياض)، ولكن بعد أن ضاعت كتبه، لم يعد يفرّق بين الحديث الضعيف والقوي، كما أنه فقد بصره مع كبر السن، ونتيجة لذلك، لمّا أعاد الناس جمع الأحاديث التي لم يروِها، ذكروا عنه أنه قد أقرها، وربما أنه بسبب هرمه اعتقد أنه ضمّنها كتبه[٧٩]. وهذا ما يفسر رفض أغلبية المحدثين أحاديثه، ومن بين هؤلاء المحدثين ابن معين والنسائي والبخاري وأبو حاتم، وهنا يتضح أن الحديث الذي هو محور نقاشنا ليس إلا واحداً من تلك الأحاديث الشاذة، وأن الأحاديث الأخرى التي رواها اليمامي عن الخلفاء العباسيين شاذة كذلك، ولذلك فهي مردودة[٨٠].

أما الراوي **السادس** فأبو شهاب بن موسى بن نافع الحناط (١٧٢هـ/ ٧٨٨م) وقد ذكر عنه أنه من الرواة الثقات من الطبقة الرابعة[٨١]، ولكن طلابه أفسدوا عليه سمعته، ونتيجة لذلك، وصف ابن حنبل أحاديثه بأنها «من غير المشاهير» وهو وصف يطلق على الأحاديث الضعيفة، وهذا ما يفسر رفض ابن القطان رفضاً مطلقاً قبول أحاديث أبي شهاب.

ويرى الخطيب أن أبا شهاب لم يروِ هذا الحديث مباشرة عن عاصم، إنما عن عمار أو سيف أو ربما عن محمد بن جابر، وذلك لأن الحسن بن الربيع، وهو أحد طلاب أبي شهاب لم يجزم بأن معلمه سمع هذا الحديث مباشرة من سفيان، فقد روى الحديث بالعنعنة[٨٢]، بمعنى أن هناك احتمالاً كبيراً بأن راوياً ما قد أسقط من بين أبي شهاب وعاصم[٨٣].

ومما سبق من عرض لسير الرواة، عرفنا أنه من بين أولئك الرواة

---

(٧٩) ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مج ٢، ص ١٤٩.

(٨٠) الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ٣، ص ٤٩٦.

(٨١) ابن حجر، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٨٩.

(٨٢) العنعنة عادة ما يستخدمها الرواة المعروفين بالتدليس.

(٨٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج ١، ص ٣٦.

الستة، يرجح في ظاهر الأمر أن عماراً هو مدار الإسناد، وأن بعض الرواة المتهمين بالضعف نسبوا هذا الحديث إلى سفيان، وأن أربعة آخرين سمعوا الحديث من عاصم، والأقرب أنه عن طريق عمار، على الرغم من أنهم أسقطوه حتى لا يضعفوا روايتهم. وبما أن إثبات هذه الفريضة يتطلب توضيحاً أكبر لدور عمار بن سيف، فإني سأعرض دوره في جمع الحديث بمزيد من التعمّق.

ولنبدأ بالكلام على التوثيق، فعمار معروف بين المحدثين بالضعف، على الرغم من أنه موصوف بالصلاح، والعبادة، ولكن عدالته لم تغير نظرة المحدثين كثيراً في ما يتصل بتوثيقة. ولقد قال عنه أبو زرعة وأبو حاتم إنه ناقص الأمانة وجعلوه من الطبقة الثامنة(٨٤). ولقد ذكر أبو داود أن عماراً كان مغفلاً (٨٥)، بينما قال عنه ابن معين أنه على الرغم من أن عمّاراً صاحب عبادة إلا أن أحاديثه لا قيمة لها(٨٦). ويؤكد العجلي والذهبي أن عماراً رجل حسن الإسلام، وكذلك يرى أبو حاتم إلا أنه ضعيف في روايته، وأنه يروي المناكير(٨٧). ويضيف الذهبي أن عماراً روى أحاديث شاذة قد رواها إسحاق ومحمد بن واصل عن عاصم، وفي الحقيقة لقد قال عمار عن حديث تبنى المدينة بالتحديد «سمعت عاصم مرة يرويه في حضرة سفيان»(٨٨). وبغض النظر عن تشابك أسانيد هذا الحديث، فإن دراستها دراسة تحليلية ترشدنا إلى معرفة السبب في كون عمار هو مدار الإسناد، وما يقوي هذا الرأي أكثر هو الشاهد التاريخي. ولقد ذكر ابن حنبل نصاً في كتابه **العلل ومعرفة الرجال** أن عماراً قال: «كتب سفيان في حوزتي»(٨٩) وبما أن هذه الكتب تحوي الأرجح كثيراً من أحاديث سفيان، فإن رواة حديث «تبنى المدينة» كانوا يتوقعون منطقياً أن أصل هذه الرواية يعود إليه. وبما أنه من الصعب بل من المحال أن

---

(٨٤) الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ٣، ص ١٦٥.
(٨٥) المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مج ٢١، ص ١٩٤.
(٨٦) الذهبي، المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٦٥.
(٨٧) الرازي، **الجرح والتعديل**، مج ٦، ص ٣٩٣.
(٨٨) الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، مج ٣، ص ١٦٥.
(٨٩) أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال** (بيروت: دار الخاني، ١٩٨٨)، مج ٣، ص ٤٦٦.

نفترض أن يكون الرواة المتأخرون قد التقوا بسفيان شخصياً بغرض رواية هذا الحديث، فإنه من المعقول أن نفترض أن الرواة كانوا يجتمعون عند عمار لينقلوا عنه كثيراً من أحاديث سفيان. لقد كان مسعى الرواة للعثور على أحاديث سفيان بقصد روايتها على مرحلتين زمنيتين: **الأولى** عندما كان سفيان متخفياً من الخلفاء العباسيين (١٤٠ ـ ١٦٠هـ/ ٧٥٨ ـ ٧٧٧م) و**الأخرى** هي الفترة التي عقبت وفاة سفيان مباشرة (١٦١هـ/ ٧٧٨م). ولقد فطن المحدثون لذلك، وأشاروا على الرواة بعدم تدوين أو رواية أحاديث سفيان من أي مصدر إلا إذا كانت قد سمعت مباشرة من سفيان. فقد سأل يوسف بن سعيد ـ وهو أحد الرواة ـ خلف بن تميم الذي كان خير طلاب سفيان أمانة في النقل في الكوفة، سأله عن من يروي أحاديث سفيان؟ فأجابه خلف بأنه لا يروي عن سفيان إلا ما سمعه منه بنفسه. إن هذا الجواب من خلف يؤكد أن ثمة رواة يضعون الأحاديث وينسبونها إلى سفيان. بل إن خلف أشار بالتحديد إلى حديث «تبنى مدينة» مؤكداً أن عمّاراً رواه مرة عن طريق عاصم مباشرة ومرة أخرى عن عاصم عن سفيان[٩٠]. وبمعنى آخر، لقد أراد خلف أن يدلل على أن عماراً قد اختلق الحديث وضمه إلى مجموعة أحاديث سفيان.

وبعد أن تناولنا ببعض التفصيل إسناد عمار، بقي لنا أن ننظر في الإسنادين الآخرين، وهما إسنادان منفصلان عن الصحابي أنس كما هو موضح في الشكل التوضيحي (٣ ـ ٤ ـ أ). ولكن يونبل أدخل هذين الإسنادين ببعضهما حتى ظهرا كإسناد واحد. وسواء أكان يونبل قد فعل ذلك عمداً أم بغير قصد كون هذا المجال العلمي مجالاً معقداً، فإنّ منهجه المتبع في ذلك منهج خاطئ؛ ذلك لأنّ الأسانيد تُميَّز بالصحابي الذي روى الحديث، لا بآخر الرواة في الإسناد.

ويظهر بوضوح كما نصّ على ذلك الخطيب في **تاريخ بغداد**، أن حديث أنس لم يُقوّ الإسناد بل أضعفه، حيث قال بعد روايته له: «وهذا الإسناد ليس بمحفوظ، وصالح بن بيان ضعيف، وهمام بن مسلم

(٩٠) عبد الرحمن السيوطي، **اللآلئ المصنوعة** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٩)، مج ١، ص ٤٧٦.

مجهول، والمحفوظ عاصم الأحول عن أبي عثمان عن جرير»[٩١].

وإضافة إلى ذلك فالحديث رواه اثنان فقط من الرواة هما: صالح بن بيان، وهو راوٍ ضعيف من الطبقة الثامنة[٩٢]، وهمام بن مسلم، وهو راوٍ مجهول من الطبقة العاشرة[٩٣]. ولذلك فحديث أنس معلول من جانبين: **الأول** ضعف رواته، **والآخر** قلة عددهم مقارنة برواة جابر[٩٤]. وبشكل عام، فإنّ وجود علتين في الإسناد كفيل بأن يضعف الحديث لا أن يقوّيه.

وبالإضافة إلى حديث «تبني مدينة»، يسوق يونبل حديثاً آخر يراه مثالاً وإن كان الاستدلال به بذاته أقل وجهاً للاستدلال، إلا أنه مثال مثير بما فيه الكفاية على حديث يظهر أن في إسناده مداراً، والمثال هو القاعدة الشرعية للحد الأدنى للمهر، فبعد أن عرض يونبل أشكال الإسناد ذات الصلة بهذا الحديث، خلُص إلى أن ابن عدي قد حمّل مبشّراً مسؤولية رواية هذا الحديث، أي إنه اعتبره مدار الإسناد. انظر الشكل التوضيحي (٣ ـ ٤ ـ ب).

ولكن يونبل خرج باستنتاجين من تحليل هذا الحديث، ومن كلام عدي: (١) أن مدار الإسناد ظاهرة قد تكون أغلقت قدرة التفكير لدى علماء الحديث المسلمين من العصور الوسطى؛ (٢) وأنهم لم يتقدموا بهذه الفكرة لما يتجاوز مجرد الإلماح إليها في حالة الاشتباه في الأحاديث الموضوعة، أو مجرد الإشارة ضمناً إلى رموز معينة[٩٥].

إن معالجة هذا الحديث تُبيّن بوضوح الفرق بين فهم يونبل وفهم المحدثين لظاهرة المدار. فالمحدثون أقرّوا وجود هذا الحديث ولكنهم أثاروا الشبهات حول رواته باتهامهم باختلاق هذه الأحاديث كما في حديث

---

(٩١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج ١، ص ٣٣.

(٩٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٣، وابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، مج ٤، ص ٦٦.

(٩٣) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٣.

(٩٤) ابن الصلاح في: **مقدمة في علوم الحديث** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ٧٣، وعبد الرحيم العراقي، **التقيد والإيضاح** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٨٥.

(٩٥) انـظـر: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 215.

جابر عن المهور؛ إذ إنهم عدّوا مبشراً مدار إسناده. وفي الوقت ذاته، يتهم يونبل المحدثين الثقات أنفسهم بكونهم مدارات الإسناد ويحمّلهم مسؤولية وضع الأحاديث. والمدهش هو أن يونبل يقرر من دون سوق أي دليل أن الشعبي هو الواضع المحتمل لحديث المهور. وفي ذلك يحيلنا يونبل إلى حديث رواه علي ليدلل على أن الشعبي هو مدار الإسناد في حديث جابر. إن هذه النتيجة الغريبة تؤكد[٩٦] أن تحليل يونبل لا يحقّق الكفاية.

وفي ختام الفصل الذي خصّصه يونبل لنظرية المدار، كتب الخلاصة الآتية: «يمكننا القول إن ندرة الشواهد الواضحة لمدارات الإسناد تعني أنّ الأمر لا يستحق من الاهتمام أكثر مما تستحقه أي ظاهرة غريبة ولكنها ظاهرة استثنائية»[٩٧].

وبعد تقييم موقف يونبل المساند لنظرية المدار، نصل في الختام إلى أن هذا الموقف قد أضعف حجة شاخت بدلاً من أن يدعمها. فالتدقيق في طريقة تناول يونبل لحديث «تبنى مدينة» يكشف عن ضعف منهجية يونبل مقارنة بمنهجية المحدثين. فالحديث يشير بوضوح إلى وجود رواة غير ثقات في إسناده. ولهذا فإنّ كون ظاهرة المدار ظاهرة موجودة بوجه عام لا يعني بالضرورة أنها تتعارض مع صحة النقل، وهكذا فإن مزاعم يونبل لا تساوي إلا القليل في نهاية المطاف.

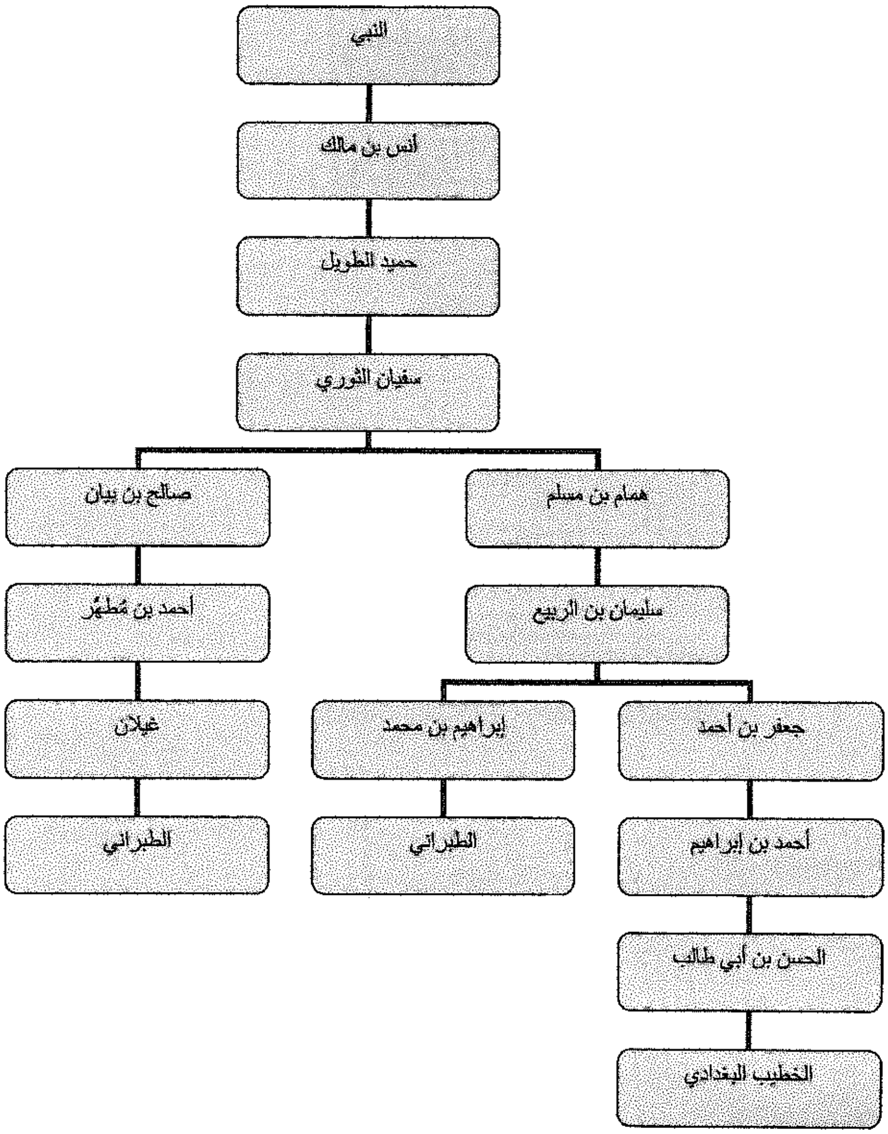
وبعد أن أثبتنا خطأ الأدلّة الشاختية حول نظرية المدار، يتجلى لنا أنّ تطبيق هذه النظرية على أي حديث آخر سيؤدي إلى الوقوع في الخطأ ذاته. لقد كان الإخفاق في تحديد موقع المسؤول الحقيقي عن نشر الرواية المشكوك في صحتها، وكذلك الإخفاق في الرجوع إلى المصادر الصحيحة هو ما أدى بالعلماء الشاختيين إلى الخروج بنتائج خاطئة. والأكثر من ذلك أهمية هو أن منشأ العيوب في هذه النتائج يرجع إلى عدم الوعي بكيفية فهم المحدثين لظاهرة المدار. وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل التالي.

---

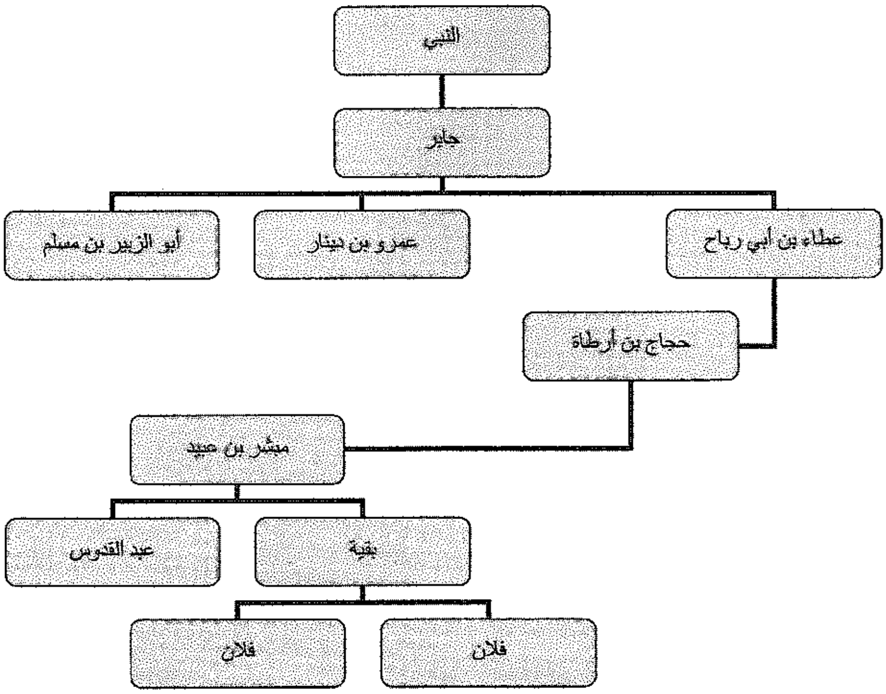
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٩٧) المصدر نفسه.

الشكل التوضيحي (٣ ـ ٤ ـ أ)
حديث أنس



الشكل التوضيحي (٣ ـ ٤ ـ ب)
حديث جابر



المصدر: Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, p. 215.

الفصل الرابع

فهم المُحدّثين نظرية المدار
وقصور شاخت عن إدراك مناهجهم

أولاً: فهم المُحدّثين ظاهرة المدار

لطالما كانت نظرية المدار ظاهرة معقدة ومثيرة للجدل حتى بين المُحدّثين أنفسهم، ما أسفر عن تنوع ليس فقط في تقييم المُحدّثين مختلف أصناف الحديث الفرد، بل حتى في المصطلحات المطلقة على هذه الأصناف، التي تغيرت وتطوّرت بمرور الوقت. إن الفهم الكامل لنظرية المدار كما يراها المُحدّثون يتطلب دراسة متعمقة لتاريخها المتشابك، مع الأخذ بالحسبان ما تنوّع وتطوّر من مصطلحات وأفكار ومواقف. إن مثل هذ الاستقصاء لم يسبق أن قام به شاخت أو معارضوه على وجه كامل، وسيخصص هذا الفصل لعرض هذه المهمة.

ولا حاجة إلى أن نقول إن فهم شاخت لنظرية المدار يتعارض مع فهم المُحدّثين لها. فعلى الرغم من أن المُحدّثين يعترفون بظاهرة المدار، إلا أن توصيفهم لعناصرها وللمصطلحات التي يطلقونها عليها مختلف تماماً. فمثلاً، مصطلح التفرد وهو مصطلح مشترك يستخدمه المُحدّثون للإشارة إلى المدار، هو أكبر المسائل التي ناقشها أهل الحديث تعقيداً. وقبل أن نتعرّض لشاخت من حيث قصور فهمه لمصطلح التفرد في الجزء الثاني من هذا الفصل، سنخصص الجزء الأول للحديث عن ثلاث نقاط مهمة هي خلفية ضرورية لتوضيح الفروق الدقيقة بين تعاريف

المصطلحات، التي هي السبب خلف تفسير شاخت الخاطئ للمنهج العلمي للمُحدّثين.

أولى هذه النقاط تتمثل في إلقاء نظرة عامة على التعاريف المتباينة لمصطلح السُنّة عند كل من شاخت والمُحدّثين. وأما النقطة **الثانية** فتتضمن نبذة عن التصانيف المختلفة للحديث الصحيح وغير الصحيح. **وأخيراً**، سيتم تقديم شرح مطول لمعاني مصطلح الفرد وما يرتبط به من مفاهيم(١)عند المحدثين. والفرد مصطلح يشير إلى الأحاديث التي تفرد شخص واحد برواياتها؛ حيث يعود مجموع طرقها إلى راوٍ واحد. ولهذا الأمر أهمية حيث إن الجدل حول هذا النوع من الأحاديث هو منشأ إشكالية نظرية المدار.

١ ـ معنى السُنّة

أولاً، إن معنى السُنّة هو أساس الخلاف بين شاخت والمُحدّثين. فالمحدثون يُعرّفون السُنّة بأنها كل ما قاله الرسول (ﷺ) أو عمله أو أقرّه(٢). بينما يقسم شاخت هذا المصطلح إلى ثلاثة أقسام وفقاً لاستخدامه في ثلاث فترات تاريخية مختلفة. فهو يرى أن فترة ما قبل الإسلام هي الفترة الأولى لمصطلح السُنّة الذي كان يعني آنذاك كل ما اصطُلِح عليه من عادات موروثة، فكل ما فعله الأجداد يتم الأخذ به(٣). أما الفترة الثانية فكانت السُنّة تعني المذاهب الفقهية القديمة التي استخدمت هذا المصطلح للدلالة على العمل السائد خلال فترة الخلافة الأموية:

السُنّة أو العمل أو السُنّة الماضية أو العمل القديم، وهذا

---

(١) يُقصد بالفرد إسناد الحديث، بينما يقصد بالتفرد المصطلح الذي يندرج تحته هذا النوع من الحديث، وفي بعض الأحيان يُستخدَم المصطلحان بمعنى واحد لوصف هذا النوع من الحديث.

(٢) لمراجعة تعريف السنة، انظر: Zafar Ishaq Ansari, «Early Development of Islamic Fiqh in Kūfa,» (Ph.D. Thesis McGill University, Montreal, 1966), pp. 125-152; David F. Forte, Studies in Islamic Law (Lanham, Maryland: Ausrin and Winfield Publishers, 1999), p. 39.

قارن السُنّة مع الحديث في: John Burton, *An Introduction to the Ḥadīth*, Islamic Surveys (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), p. 29.

(٣) انظر: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 17.

العمل يعكس بشكل جزئي العادة الفعلية للمجتمع المحلي، ولكنه يتضمن كذلك عنصراً نظرياً أو تصورياً ولهذا أصبحت تعني السنّة الاعتيادية، وهو الذي ينبغي اعتباره(٤).

لكن هذا المعنى للسُنّة لم يكن المعنى الذي قصدته المدرسة القديمة. فعلماء العراق في أوائل القرن الثاني من الإسلام حولوا استخدامه من حدود السياسة والعقيدة إلى استخدامه في الإطار القضائي، محددينه بممارسات المجتمع المحلي وتعاليم الفقهاء(٥) وأخيراً، جاء الشافعي ليضع مصطلح السُنّة في طورها الأخير بمعنى حديث الرسول [ﷺ] على التحديد، ومنذ ذلك الحين والمحدّثون يستخدمون مصطلح السُنّة بمعنى ما أُثِر عن الرسول(٦)، مع اعترافهم بالأطوار المختلفة التي مرّ بها مصطلح السُنّة. ويمكن رؤية ذلك من نقاشاتهم حول استخدام السُنّة في المراحل الأولى، فمثلاً، ابن الصلاح (٦٤٢هـ/ ١٢٤٥م) يتساءل عن أي سنّة يعني الصحابي حين يصف شيئاً مستخدماً بذلك مصطلح السُنّة، هل هي بمعنى الطور الثاني أو الثالث(٧). ولقد علّق المحدثون على ذلك من خلال معنى المرفوع والموقوف، وانتهوا إلى أنّ مصطلح السُنّة متى ما استخدم فإنه يعني ما أُثِر عن الرسول، إلا إذا ورد ما يدل على خلاف ذلك(٨).

ويزعم غيوم أن شاخت أخطأ في فهم المعنى الصحيح للسُنّة، وأن أي دراسة تقوم على هذا المعنى الخاطئ ستؤدي بالضرورة إلى نتائج غير صحيحة:

إن ارتباط معنى السُنّة بأفعال الرسول لا بد من أن يصاحبه إدراك بأن السُنّة الماضية كما سمّاها الدكتور شاخت لا تعني

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، وانظر أيضاً: Ibn al-Salah, *An Introduction to the Science of Hadith*, translated by Erik Dickinson (London: Garnet Publishing Limited, 2006), p. 36.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٧.

السنّة المنقضية لكنها تعني تأسيس الفعل الحاضر على خلفية ماضية، وبذلك فإنّه يتعين علينا أن نقرأ السنّة في أطوارها الثلاثة على أنها شيء حاضر يعود إلى الرسول(٩).

ولكن تقييم تعريف شاخت للسُنّة تقييماً نقدياً يتطلب تحقيقاً أكثر في هذا الخلط الذي يحيط بتعبيره.

ففي مقالة كتبها فضل الرحمن (Fazlur Rahman) بعنوان «مفهوم السُنّة: الاجتهاد والإجماع في العصر الأول» يذكر فيها أن غولدزيهر، كان من بين علماء الغرب المعاصرين، أول من ذكر أن السنّة جاءت بعد ظهور الرسول مباشرة لتعني للمجتمع المسلم في طور نشأته أفعال الرسول وسلوكه؛ ولهذا السبب توقف مفهوم «المثالية» الذي تضمّنته سُنّة عرب ما قبل الإسلام. وبعبارة أخرى، فإن غولدزيهر عرّف السنّة بما عرّفها به المُحدّثون، وهو تعريف مطابق للطور الثالث من تقسيم شاخت. ولكن تعريف غولدزيهر لم يمكث طويلاً بين المستشرقين، فلقد جاء على سبيل المثال سنوك هورغرونج (Snouck Hurgronje) بتعريف نموذجي للسُنّة اختاره شاخت في ما بعد ليطلقه على الطور الثاني. ولقد ذكر هورغرونج أن المسلمين أنفسهم استمروا في الإضافة على سُنّة الرسول [ﷺ] حتى أصبح كل نتاج المفكرين المسلمين داخلاً ضمن السُنّة. وفي الجانب المعارض، اعتبر لامنس (Lammens) ومارغوليوث (Margoliouth) السنّة مستمدة كلها من عادات العرب قبل الإسلام وبعده، ويبدو هذا التعريف بوضوح مطابقاً للسُنّة في الطور الأول من تقسيم شاخت. وفي الحقيقة، يرى فضل الرحمن أن شاخت في كتابه **أصول الفقه المحمدي** قد أخذ بهذا الرأي من لامنس ومارغوليوث في محاولة لتثبيت مفهوم أن السُنّة بمعنى أقوال الرسول [ﷺ] وأفعاله لم يأتِ إلا متأخراً، فالمسلمون الأوائل كانوا يعنون بالسُنّة ممارسات المسلمين أنفسهم(١٠).

(٩) انظر: A. Guillaume, «Joseph Schacht: The Origins of Muhammedan Jurisprudence,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 16, no. 1 (1954), p. 177.

(١٠) انظر: Fazlur Rahman, «Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmā' in the Early Period,» *Islamic Studies*, vol. 1 (March 1962), p. 7.

ولكن فضل الرحمن لا يتفق مع كل هذه التعاريف ويقدم تعريفاً أكثر شمولاً وملائمة، كما يأتي:

> السُنّة هي مفهوم سلوكي ـ سواء كانت تنطبق على سلوكيات فعلية أو سلوكيات عقلية ـ وبالإضافة إلى ذلك، فالسنّة لا يقتصر معناها على ما يُفعل مرة واحدة، إنما تطلق على الفعل الذي يتكرر أكثر من مرة أو ما يكون قابلاً للتكرار. وبعبارة أخرى، فالسُنّة قانون سلوك سواء أكان الفعل لم يصدر إلا مرة واحدة أو كان قد صدر بشكل مستمر(١١).

ويأتي الأعظمي بتعريف مماثل لتعريف فضل الرحمن المُحكم، ولكن ليس بمثل دقته؛ حيث يحاول الأعظمي أن يعود بمصطلح السُنّة إلى زمن الرسول [ﷺ]، كما يأتي:

> يستطيع أي أحد أن يسُنّ سُنّة، سواء كانت سُنّة حسنة أو سيئة، طالما كانت هذه السُنّة ستُتّبع من الآخرين، وحيث إن حياة النبي [ﷺ] كانت نموذجاً يحتذي به جميع المسلمين، فإن عبارة «سنّة النبي» دخلت حيّز الاستعمال في زمن النبي [ﷺ]، بل إن النبي نفسه كان يستخدمها، وفي بعض الأحيان تطلق السنّة على القواعد السلوكية المستقاة من أقوال وأفعال النبي [ﷺ](١٢).

وعلى الرغم من أن الأعظمي يتفق مع فضل الرحمن في إعطاء السُنّة معنى أوسع، إلا أنه أخفق في التفريق بين استخدام الكلمة في زمن الرسول [ﷺ] واستخدام المُحدّثين لها. فكلمة السُنّة، كما وردت في القرآن والحديث النبوي ليست تعني بالضبط ما تعنيه الكلمة في كتب الحديث المتأخرة؛ وبعبارة أخرى، فلقد أخفق كلاهما (الأعظمي وفضل الرحمن) في التفريق بين المعاني والاستخدامات المختلفة لمصطلح السُنّة. فالرسول [ﷺ] لم يعط حتماً كلمة السنّة المعنى الذي يقول به الشافعي ومتأخرو المُحدّثين.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٢) انظر: M. Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University Press, 1985), p. 36

ولـم يقتصر هذا الخلاف على علـم الحديث، بل تعداه إلى العلوم الأخرى ذات الصلة كالسيرة، فعلى سبيل المثال نجد غريس ينتقد بروكلمان (Brockelmann) في قوله إن معظم أحاديث الرسول (ﷺ) ظهرت بعد قرنين كمصدر لعقيدة المسلمين. وبالمثل يخالف غريس غولدزيهر وشاخت اللذين يرى أنهما ينطلقان من الرؤية ذاتها التي ينطلق منها بروكلمان[١٣].

٢ ـ التفريق بين المقبول والمردود

عند التفريق بين الحديث الصحيح والضعيف، لا بد من الإشارة إلى أنّ المُحدّثين رفضوا معظم الأحاديث لأسباب متنوعة، بعضها مرتبط بالرواة والآخر مرتبط بمتن الحديث. إن التدقيق في الأسانيد بحدّ ذاتها قد قاد المُحدّثين إلى إيجاد نظام يقوم على تصنيف الحديث إلى درجات مختلفة، لا يُحتفظ منها إلا بما كان أكثرها صحة. فمثلاً، نجد في مصنفات الحديث فروقاً واضحة بين عدد الأحاديث التي يُدرِجُها المحدّث في مُصنّفه وبين عدد الأحاديث التي يحفظها. ونجد في كثير من كتب السير أسماء المُحدّثين الذين اشتهروا بالحفظ، وأحدهم ابن الجوزي الذي كان يهدف إلى تشجيع الناس على اتباع منهج كبار المُحدّثين، ومن بين هؤلاء المحدثين ابن حنبل الذي قال عنه أبو زُرعة إنه حفظ مليون حديث[١٤]، إلا أننا لا نجد في **مسنده** إلا ثلاثين ألف حديث فقط[١٥].

ولقد ذكر أبو داود (٢٧٥هـ/ ٨٨٩م) أنه كتب خمسمئة ألف حديث عن الرسول، غير أنه لم يدرج منها في **السنن** إلا أربعة آلاف وخمسمئة حديث[١٦]. وهذه الشواهد تدل على أنّ المُحدّثين لم يجزموا بصحة كل الأحاديث التي رووها ولم يدرجوها كلها في مُصنّفاتهم.

---

(١٣) علي الجريس، **افتراءات المستشرق كارل بروكلمان على السُنّة النبوية** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ٦٦.

(١٤) عبد الرحمن بن الجوزي، **الحث على حفظ العلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ٢٦.

(١٥) ابن حنبل، **مسند**.

(١٦) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٨.

ومن ناحية التصنيف النظري، تعرف الأحاديث الصحيحة بأنها الأحاديث المنقولة عن رواة معروفين بالاستقامة والدقة والخالية من أي شذوذ أو ضعف(١٧). أما الأحاديث الضعيفة فليس لها شيء من هذه الصفات. ولقد وضّح كل من ابن الصلاح(١٨) والتهانوي(١٩) وابن حجر(٢٠) وآخرين تقسيمات الأحاديث الضعيفة؛ وفيها التقسيمات الأقرب صلة بموضوع دراستنا، وفي ما يأتي هذه الأحاديث مرتبة ترتيباً تنازلياً بحسب درجة الضعف:

المرسل: وهو الحديث الذي يرويه التابعي (والتابعون هم الجيل الثاني من المسلمين الذين لم يروا الرسول ولكنهم صحبوا أصحابه) عن الرسول مباشرة، ويكون الصحابي قد أُسقِط في هذه الحالة.

المنقطع: وهو ما حصل في إسناده انقطاع سواء في أوّله أو أوسطه أو آخره.

المعضل: وهو ما سقط من إسناده راويان أو أكثر على التوالي في أي نقطة من الإسناد.

الشاذ: الحديث الذي يرويه الثقة مخالفاً فيه أغلبية الرُواة الثقات.

المنكر: وهو الحديث الذي تبيّن في إسناده أو متنه علّة تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة.

المعلل: هو الحديث الذي يرويه راوٍ ويتبيّن في إسناده أو متنه علّة تقدح في صحته.

المدلّس: هو الحديث الذي في إسناده علّة خفية(٢١).

---

(١٧) انظر: James Robson, «Tradition: Investigation and Classification,» *The Muslim World*, vol. 91 (January 1951), pp. 106-107.

(١٨) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث**، ص ١٦٥ ـ ٢١٤.

(١٩) انظر: Robson, Ibid., pp. 106-107. He quotes al-Tahānawī, p. 281and 386.

(٢٠) ابن حجر العسقلاني، **نزهة النظر شرح نخبة الفكر** (القاهرة: الدار الثقافية، ١٩٩٨)، ص ٢٧ ـ ٧٢.

(٢١) يسمى الرواة المتخصصون برواية هذا النوع من الحديث **المدلِّسون وما يقومون به هو التدليس**، وهي كلمة تطلق على التجار الذي يخفون علل السلع التي يبيعونها. وفي مجال الحديث =

المضطرب: الحديث الذي رُوِي على أوجه مختلفة قليلاً، لكنها متساوية في قوة أسانيدها.

المقلوب: هو الحديث الذي يسند إلى غير راويه الحقيقي.

الموضوع: هو الحديث المكذوب المختلق الإسناد.

وعلى خلاف التصنيف السابق المبني على التأصيل التاريخي للأحاديث، هنالك تصانيف أخرى تعتمد على المصدر الرئيس الذي يفترض أنه هو من جاء بالحديث، وليس فيها إشارة إلى صحة الحديث أو ضعفه (على الرغم من أن بعض علماء الغرب[٢٢] أخطأوا حين أدرجوا هذه الأحاديث ضمن قائمة الأحاديث الضعيفة) وتأتي هذه التصانيف كما يأتي:

المرفوع: هو الحديث الذي يعود إسناده إلى الرسول (ﷺ).

الموقوف: هو الحديث الذي يعود إسناده إلى صحابي.

المقطوع: هو الحديث الذي يعود إسناده إلى تابعي.

٣ ـ معنى التفرد

إن فهمنا للتعاريف المختلفة التي استخدمها علماء الغرب والمحدّثون كل على حدة في نقاشاتهم عن السُنّة، بالإضافة إلى فهمنا للفروق بين الأحاديث المقبولة والمردودة يمكننا من توضيح معنى التفرّد وتبيان مكان الخلل الذي وقع فيه شاخت في دراسته للإسناد.

وبناء على هذا الشرح، سأمضي في توضيح أهم المسائل المشتقة من

= يقسم التدليس إلى نوعين: (١) تدليس الإسناد، وهو أن يُروى الحديث عن شخص لم يُسمع منه نفسه الحديث، أو أن يسقط من الإسناد راوٍ ضعيف مذكور في الإسناد الأصل؛ (٢) تدليس الشيوخ، وهو أن يُسند الحديث إلى راوٍ في الإسناد باسم أو كنية أو نسبة أو صفة غير معروف بها. والنوع **الأول** أسوأ، ولكن لا أحد يوافق على أن كل الرواة الذين يدلسون يجب أن تُرد روايتهم، أما النوع **الثاني** فليس بخطير وينبغي أن يُحكم فيه بناء على الباعث عليه، فربما كان الباعث إخفاء راوٍ ضعيف، وربما كان للرواي أحاديث كثيرة ولأنه يروي عنه كثيراً أراد أن يغير اسمه للتنويع. انظر: Robson, Ibid., pp. 109-110; al-Ḥākīm, *al-Madkhal*, p. 13; Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm*, p. 78, and Aḥmad Ibn Ḥajar, *Ṭabaqāt al-Mudallisīn* (Cairo: al-Maṭba'a alMaḥmūdiyya, [n. d.]).

(٢٢) لم يفرّق روبسون بين هذه المصطلحات تماماً. انظر: Robson for instance did not differentiate these terms properly. Robson, Ibid., pp. 109-110.

التفرد والمتعلقة به التي يجب فهمها من أجل الخروج بصورة واضحة عن نظرية المدار: (١) أثر التفرد في مصداقية الراوي؛ (٢) وأثر التفرد في الحديث نفسه؛ والفرق بين الحديث المتفرد براوٍ ثقة والحديث المتفرّد براوٍ ضعيف. إنّ هدفي هو تبيان الفروق بين أوجه الفرد المختلفة، وما يتعلق بها من سمات ومدى فاعليتها التي بدورها ستعطي صورة إيضاحية أكثر تفصيلاً عن بنية ظاهرة المدار، وعن السبب الذي أدّى إلى إخفاق شاخت في فهمها.

فهناك وجهان رئيسان من الفرد، **أولهما** ينسب إلى الصحابة، و**الآخر** إلى أتباع الصحابة أو حتى إلى الرواة الذين جاؤوا من بعدهم. أما الوجه الأول، فيقصد به بالتحديد الحديث الذي رواه عن الصحابي أحد من الرواة التابعين. ومن الصحابة الذين يندرجون تحت هذا النوع هرم بن خنبش وعمرو بن شهر وعروة بن مضرس ومحمد بن صفوان وعمرو بن تغلب. وهناك من الصحابة من أذن لأبنائه أن يرووا عنه الأحاديث، ومن بينهم المسيب بن حزن وعمير بن قتادة ومالك بن نضلة وشكل بن حميد وشداد بن الهاد[٢٣]. وفي المقابل نرى شاخت قد استبعد هذا الوجه من الفرد عن نظرية المدار حين ذكر أن الحديث يعدّ صحيحاً إذا وصل إسناده إلى الرسول (ﷺ) أو أحد أصحابه[٢٤].

ولكن على الرغم من ذلك يجدر بنا أن نأخذ بالاعتبار أنه من الممكن أن يكون لحديث معين عدة رواة من الصحابة، وأن كل واحد منهم قد نقل هذا الحديث لراوٍ واحد. وفي هذه الحالة، وإن كان هناك عدة روايات تنتهي إلى أصل واحد، فإنه لا يوجد مدار واحد لأسانيد هذا الحديث.

ومن الأمثلة العملية لذلك حديث هرم بن خنبش الذي يحكي قصة امرأة سألت النبي (ﷺ) في أي شهر يحسن أداء العمرة، فأجابها أن تؤدي

---

(٢٣) أبو عبد الله الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق حسين معظّم (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٧)، ص ١٥٩، وعبد الرحيم العراقي، **التقييد والإيضاح** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٣٥١.

(٢٤) ذكر ذلك في المقدمة الرابعة لنظرية شاخت.

العمرة في رمضان لأن العمرة في هذا الشهر تعدل حجة[٢٥]. ولم يرو حديث هرم هذا إلا الشعبي فقط، ولكن مع ذلك لا يستبعد نظرياً أن يكون أحد غير هرم من الصحابة قد روى هذا الحديث. وفي الواقع، هناك بعض الصحابة الذين رووا هذا الحديث، من بينهم ابن عباس وجابر وأبو هريرة وأنس وأم معقل[٢٦].

وتوصيفاً لهذه الحالة، يشير العراقي ـ وهو من أئمة أهل الحديث في المصطلح ـ إلى مصطلحي الشاهد والمتابع اللذين يساعدان في فهم هذه النقطة. فمصطلح الشاهد يطلق على الحديث الذي يرويه أكثر من صحابي[٢٧]، بينما يطلق المتابع على الحديث الذي يرويه أكثر من تابعي عن صحابي معين[٢٨]، فبناء على هذين التعريفين، وعلماً بأن عدداً من الصحابة قد روى هذا الحديث، يمكننا أن نصنف حديث هرم على أنه حديث شاهد لا متابع.

وأما الوجه الآخر من الفرد فهو الحديث الذي تفرد بروايته راوٍ من تابعي التابعين عن تابعي واحد عن صحابي واحد، ومثال ذلك أحاديث الزهري، وهو من تابعي التابعين، روى عدداً كبيراً من هذا النوع من الأحاديث تفوق تسعين حديثاً، أخذها كلها عن تابعي واحد، وقد ذكر الإمام مسلم أنّ الزهري روى قرابة تسعين حديثاً لم يروها أحد غيره. ويظهر أن تلك الأحاديث لا توجد عند أحد آخر، فالزهري في الواقع هو الراوي الوحيد في أسانيد تلك الأحاديث. ولكن ابن كثير جاء برأي مختلف يؤكد أن ما قاله مسلم عن أحاديث الزهري يعني أنه لم يرو أحد مثل هذه الأسانيد، ولكن قد نجد متون هذه الأحاديث عند غيره من الرواة[٢٩]. ولقد

(٢٥) ابن حنبل، **مسند**، الأحاديث أرقام: ١٧١٤٦، ١٧١٤٧، ١٧١٤٨، ١٧٢٠٨؛ محمد بن ماجه، **السنن** (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٧٥)، حديث رقم ٢٩٩١.

(٢٦) الترمذي، حديث رقم ٩٣٩.

(٢٧) يحيى النووي، **التقريب** (بيروت: دار الجنان، ١٩٨٦)، ص ٣٤، والعراقي، **التقييد والإيضاح**، ص ١١٠.

(٢٨) المصدران نفسهما، ص ٣٤ و١١٠ على التوالي.

(٢٩) ابن كثير، **الباعث الحثيث شرح اختصار علماء الحديث**، تحقيق أحمد شاكر (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٦.

وجد الحاكم، في الواقع، رواة آخرين تفرّدوا برواية هذه الأحاديث، منهم عمرو بن دينار ويحيى بن سعيد وأبو إسحاق السبيعي وهشام بن عروة[٣٠].

ومن الأمثلة الأخرى للوجه الثاني من الحديث الفرد أحاديث مالك وهو من تابعي التابعين، وكان وحده الذي روى أحاديث أفراد من بين نحو عشرة علماء من التابعين في المدينة[٣١]. ومن الأمثلة الأخرى أحاديث شعبة، وهو كذلك الرواي الوحيد لأحاديث أفراد من بين ما يفوق ثلاثين عالماً من علماء المدينة. وهكذا إذاً، فالوجه الآخر من الفرد ينطبق على الأحاديث الأفراد التي رواها راوٍ واحد من جيل تابعي التابعين برواية مستقلة عن غيره من الرواة[٣٢].

ويُطلق على هذا النوع من الرواة للأحاديث الأفراد الرواة الوحدان[٣٣]. وعلى الرغم من أن الحاكم في **الإكليل** ذكر أن البخاري ومسلم لم يُدرِجا أي حديث من أحاديث الوحدان، إلا أن هذا القول قد فنّده الذهبي وآخرون؛ حيث وجدوا عدداً من أحاديث الوحدان في **صحيح البخاري**[٣٤] بل إن الذهبي وحده ذكر عشرة من الصحابة كانوا يُعرَفون بالوحدان[٣٥].

---

(٣٠) الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، ص ١٦٠.

(٣١) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث**، ص ١٠٠.

(٣٢) الحاكم، المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١، والعراقي، **التقيد والإيضاح**، ص ٣٥٥.

(٣٣) الوحدان جمع واحد وهو اسم يطلق على الراوي الذي يقتصر في رواية حديثه على راوٍ واحد فقط. انظر: ابن الصلاح، المصدر نفسه، ص ٢٨٧. والجدير بالذكر أن «الفرد» تطلق على الأحاديث بينما «الوحدان» تطلق على الرواة. وكذلك فإن أي حديث رواته وحدان هو حديث فرد، ولكن ليس كل حديث فرد يكون رواته وحدان. وعندما استخدمت عبارة حديث وحدان كنت أعني بها الحديث الفرد الذي رواه الوحدان.

(٣٤) يقول الحاكم في مدخله: «الحديث الصحيح عشرة أقسام، خمسة متفق عليها [بين المُحدّثين ـ الحمودي] وخمسة لم يتفق عليها. وأول نوع من الأحاديث المتفق عليها هو ما اختاره البخاري ومسلم، وهو أعلى مراتب الحديث. ومثال هذا الحديث الذي يرويه صحابي اشتهر برواية الحديث عن النبي [ﷺ] لاثنين من التابعين الذين عُرِفوا برواية الحديث؛ ثم من هذين التابعين إلى اثنين من الراوة المعروفين برواية الأحاديث؛ ثم من الجيل الرابع، إلى رواة ثقات ثم إلى شيخ البخاري أو مسلم، وهم من الثقات أيضاً». انظر: الحاكم، المصدر نفسه، ص ٢٩. سيأتي لاحقاً.

(٣٥) محمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، مج ٨، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

ولكن وجه الشبه بين أحاديث الوحدان ووجهي الحديث الفرد المذكورين سابقاً أمر ملتبس. ولذلك، يحاول عتر إيضاح الفرق بين الصحابة بكونهم المتخصصين بالوجه الأول من الفرد من جهة، وباقي الرواة من جهة أخرى بكونهم المتخصصين بالوجه الثاني من الفرد. إنّ سبب هذا التفريق هو أنّ الصحابة يحتلون أعلى مراتب المصداقية، ولذا فإن أحاديثهم سواء أتفرد أحد منهم بروايتها أم رواها معه غيره من الصحابة، لا يعتريها شك عند المحدثين بما فيهم الحاكم[٣٦]. أما أحاديث الوحدان من غير الصحابة من الرواة، فلا يوجد في البخاري أي مثال على هذا النوع[٣٧]. وعلى الرغم من ذلك، نجد شاخت يستثني من نظريته الأحاديث التي تفرّد بها صحابي واحد[٣٨]، ويدرج عوضاً عنها أحاديث الوحدان التي رواها التابعي، والتي سبق أن فنّدها المُحدّثون الأوائل، غير أن شاخت لم يكن على علم بهذين الصنفين من الوحدان.

ومن المناسب أن نستذكر الكيفية التي كان يتبعها المحدّثون لتقييم الرواة، خاصة المعايير التي وضعوها بخصوص التفرّد وأحاديث الوحدان. ولقد ذكر التهانوي أن التفرد يقلل من شأن الحديث إذا كان يتعارض مع حديث مشهور، سواء أكان متواتراً أم مشهوراً[٣٩]. ومثل ذلك في الأهمية معرفة أن الرواي إذا روى حديثاً مختلفاً عما رواه جمهور الرواة، فإن روايته تعد مردودة[٤٠]، وأن موثوقيته تضعف عند معظم الرواة. وفي الحقيقة، قام الخطيب (٤٦٣هـ/ ١٠١٧م) بتخصيص فصل كامل حول هذه المسألة في كتابه **الكفاية**، أدرج فيه عدداً من المُحدّثين، كشعبة (١٦٠هـ/ ٧٧٧م)، وابن مهدي (١٩٨هـ/ ٨١٤م)، وابن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٦م) وأبو نعيم

---

(٣٦) نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٣٧.

(٣٧) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٦، ونور الدين عتر، **الإمام الترمذي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ص ٦١.

(٣٨) انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. 163-175. In particular, see premise number 4.

(٣٩) ظفر التهانوي، **قواعد في علوم الحديث** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢)، ص ١٢٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م)، وأشار إلى الإجماع[٤١] العام على مسألة رواية الحديث الفرد؛ وأن موثوقية الراوي المعتمد تتأثر بعدد الأحاديث الأفراد والآحاد التي يرويها. وهناك اتفاق على ضرورة رفض هذه الأحاديث غير الصحيحة، ولكن ذلك يترك إلى تقدير المحدّث فهو الذي يحدّد الموضع الذي تُنقض فيه موثوقية الراوي بالكامل، وتبعاً لذلك تبطل كل أحاديثه. وفي موقف أكثر تشدداً، يرى التهانوي أنّ المُحدّث إذا كان من الثقات لكنه ليس من المقلين في رواية الحديث فإن أحاديثه كلها لا تعد صحيحة إذا وجد منها أي حديث شاذ أو غريب. وفي هذا السياق، يستشهد التهانوي بمقدم بن محمد بن يحيى المقدامي الذي كان يصفه البزار والدارقطني وابن حبان بالثقة[٤٢]. وكذلك يذكر ابن حبان في كتابه عن سيرة مقدم أنه روى أحاديث شاذة وغريبة[٤٣]، وأن التهانوي يرى أن كل أحاديثة يجب أن تُردّ تبعاً لذلك[٤٤]. ولكن مع ذلك يرى التهانوي أن الراوي إذا كان من الثقات المكثرين في رواية الأحاديث وورد عنه عدد ضئيل من الأحاديث الشاذة والغريبة، فإنها هي وحدها التي تُردّ. ومثال ذلك، الراوي يونس بن عبد الأعلى الذي كان من الرواة الثقات المكثرين من رواية الأحاديث، ولكنه روى بعض الأحاديث الشاذة والغربية التي اعتبرها المُحدّثون وحدها من بين كل ما رواه أحاديث ضعيفة[٤٥].

إن أحد أصول علم الحديث هو أن المُحدّثين يميلون إلى رفض كل ما يرويه الرواة الضعفاء، وخير مثال على ذلك ما نجده في كتاب **المدخل إلى أصول الحديث** للحاكم، والحاكم كان يتبع المسلك الشائع الذي لا يقتصر على نقد نص الحديث، بل يتعدّاه إلى نقد الرواة أنفسهم، ولقد ذكر عشر طبقات للرواة الضعفاء[٤٦]. ومن الأساليب التي اتخذها للتعرف إلى المصدر الذي أخذوا عنه أحاديثهم، النظر في أساتذتهم، فإن كانوا من الرواة

---

(٤١) أبو بكر أحمد الخطيب، **الكفاية في علم الرواية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦)، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٤٢) أحمد بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٠٧)، مج ٢، ص ٢٠٨.

(٤٣) ابن حنبل، **الثقات**، مج ٩، ص ٢٠٨.

(٤٤) التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ٤٢٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(٤٦) الحاكم، **المدخل إلى أصول الحديث**، انظر الفهرس (٣).

المعروفين بالأحاديث الأفراد فإن ذلك مدعاة للاشتباه القوي في مصداقيتهم. ولقد أورد أبو علي الغسّاني الجيّاني (٤٩٨هـ/ ١١٠٥م) مراتب للرواة مشابهة لما سبق، استشهد بها النووي في كتابه **المدخل إلى صحيح مسلم**. ولكن الجياني اختلف عن الحاكم في أنه جعل الرواة على سبع مراتب: ثلاث للرواة المقبولين، وثلاث للرواة المردودين، والمرتبة السابعة لمن هم بين ذلك من الرواة(٤٧).

ولقد أشار شاخت في كتابه **أصول الفقه المحمدي** بالتحديد إلى هذا الوجه الثاني من الفرد، ولكنه أخفق في إدراك التنوع التقني والفروق التفصيلية بين مختلف الأنواع المختلفة التي تندرج تحت هذا العنوان. ففي الوجه الثاني من الفرد، هناك اختلافات في الخصائص لا بد من أخذها بالاعتبار. وإن الإخفاق في ذلك قد يؤدي إلى نتائج غير صحيحة، وهذا بالضبط ما حصل لشاخت.

وسأوضح الآن الأنواع المختلفة من هذا الوجه من الفرد ـ وهو موضع دراسة مهم في مجال الحديث ـ وذلك من وجهة نظر نقدية من جانب المحدثين. وفي الرسم التوضيحي التالي عرض لتصنيف الحديث الفرد من منظور علم الحديث.

يتكون أول نوع من الفرد من حديث يرويه راوٍ مخالفاً به أحاديث أخرى(٤٨). وهذا النوع أيضاً ينقسم إلى فرعين: **أولهما** الحديث الشاذ(٤٩) ولقد وصف عدد من العلماء، ومنهم: الشافعي والعراقي والنووي والسخاوي، خطورة هذا الفرع من الفرد بأن الشك يقع في رواية الثقة إذا روى حديثاً مخالفاً به ثلاثة من الرواة أو أكثر ممن هم في درجته أو أعلى(٥٠).

---

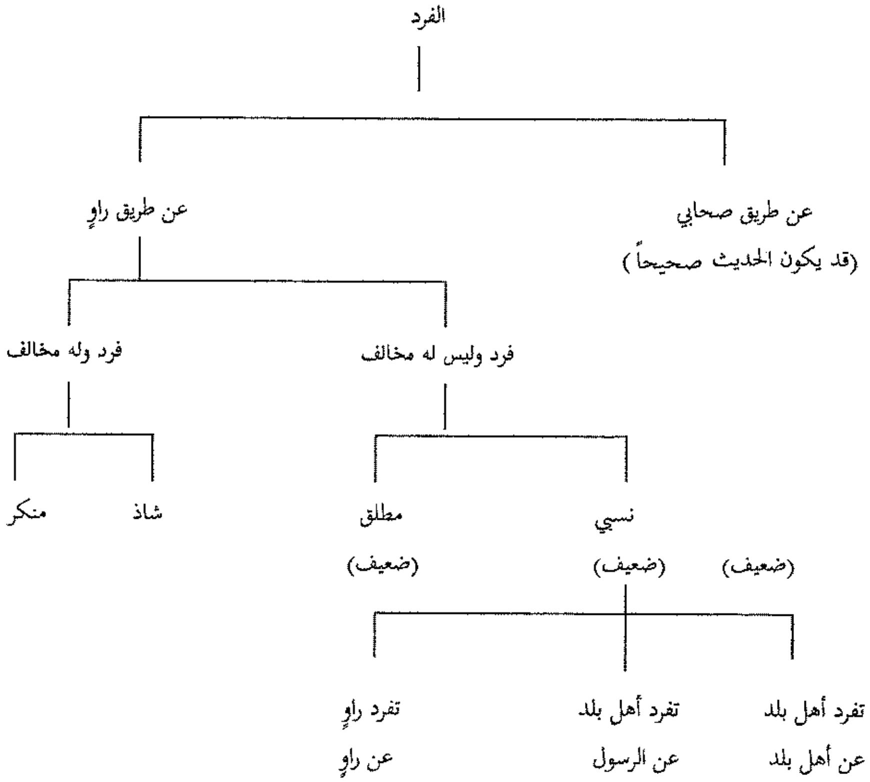
(٤٧) انظر: Robson, «Tradition: Investigation and Classification,» p. 106; also see appendix (3).

(٤٨) العراقي، **التقيد والإيضاح**، ص ١٠٤.

(٤٩) العراقي: المصدر نفسه، ص ١٠٠، و**فتح المغيث** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥)، ص ٩٦؛ الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، ص ١١٩؛ النووي، **التقريب**، ص ٣٣، وعبد الرحمن ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، إحياء التراث؛ ٢٢ (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٦)، ص ٣٢٩.

(٥٠) الحاكم، المصدر نفسه، ص ١١٩ و١٢٢.

الشكل التوضيحي (٤ ـ ١)
الحديث الفرد



(كل هذه الأنواع الثلاثة يمكن أن تكون أحاديث صحيحة)

وفي هذه الحالة من التضارب داخل نطاق هذا الفرع (الحديث الشاذ)، فإن ما يحكم على صحة حديث أحد الفريقين المتعارضين هو عدد الرواة. وبعبارة أخرى، فالحديث الذي يحظى بأكبر عدد من الأسانيد الصحيحة هو الذي يؤخذ على أنه أكثر الأحاديث صحة، أو أنه (حديث محفوظ) وهو أحد أقسام الحديث المقبول، وتبعاً لذلك يُعتبَر حديثاً صحيحاً. ومن جهة أخرى، فإن الأحاديث الشاذة المردودة تعتبر ضعيفة ولذلك فهي غير معمول بها[٥١]. أما إذا كان الإسنادان المتعارضان بدرجة

(٥١) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، مج ١، ص ٢٣٥.

متساوية من القوة من ناحية موثوقية الرواة ودرجة علمهم؛ فإن الحديث في هذه الحالة يعتبر مضطرباً[٥٢]، وهو نوع من أنواع الحديث الضعيف الذي تعتبر كل الأحاديث المندرجة تحته أحاديث غير معمول بها.

أما الفرع الآخر فهو الحديث المنكر[٥٣]، وهو الحديث غير المقبول لكون راويه غير صدوق أو قليل العلم. وتجدر الإشارة إلى أنّ أي حديث من مثل هؤلاء الرواة لا يقبل سواء أكان هناك حديث معارض له أم لم يكن. ومن جهة أخرى، إذا وجد حقاً حديث ذو راويين أو أكثر من الرواة الثقات وتعارض مع هذا الحديث المنكر، فإن الحديث المعارض يقبل ويسمى حديثاً معروفاً[٥٤]. ولكن إذا كان الحديث المعارض قد رواه محدث غير ثقة، فإنه يُردّ كذلك لكونه ضعيفاً، وهذا ما حكاه الترمذي وابن رجب وغيرهم[٥٥]. ومن أمثلة الرواة المعروفين برواية الأحاديث المتضاربة: بقية بن الوليد وابن الصبّاح ومحمد بن أبي رافع.

أما النوع الآخر من الفرد فهو الحديث الذي ليس فيه تعارض مع حديث غيره (أي مخالفة). وهذا النوع من الحديث يمكن تقسيمه إلى فرعين كذلك وهما: **الفرد المطلق والفرد النسبي**[٥٦] .**أما الفرع الأول** فهو حالة استثنائية، وهي أن يكون للحديث راوٍ واحدٌ من دون متابع[٥٧]، أو شاهد[٥٨]؛ ولذلك يعتبر الحديث ضعيفاً بغض النظر عن قوة الراوي من حيث المصداقية ودرجة العلم. وحينما يُردّ الحديث الفرد فإنه يخضع لأحد المسميات الآتية: حديث غريب أو فرد أو منكر.

---

(٥٢) ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، ص ١٣٤ ـ ١٤١، والعراقي، **التقيد والإيضاح**، ص ١٢٤.

(٥٣) النووي، **التقريب**، ص ٣٤؛ ابن رجب، المصدر نفسه، ص ٣٢٤، والعراقي: **التقيد والإيضاح**، ص ١٠٥، **وفتح المغيث**، ص٨٧.

(٥٤) ابن حجرالعسقلاني، **تهذيب التهذيب**، مج ١، ص ٢٣٧.

(٥٥) ابن رجب، المصدر نفسه، ص ١٠١ و١٢٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٩، والعراقي، **التقيد والإيضاح**، ص ١١٥.

(٥٧) المتابع يقصد به أن يروي راويان أو أكثر حديثاً ما، أحدهم يعتبر حديثه الأصل والآخرون تعتبر أحاديثهم متابعات. انظر: النووي، **التقريب**، ص ٣٤، والعراقي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٥٨) الشاهد يقصد به أن يروي صحابيان أو أكثر حديثاً ما، أحدهم يعتبر حديثه الأصل والبقية تعتبر رواياتهم الشواهد.

ولقد بيّن ابن حجر الفرق بين الفرد والغريب في رسالته عن مصطلح الحديث بعنوان **نزهة النظر** ـ فالفرد هو التفرد المطلق، أما الغريب فهو التفرد النسبي، ولقد أورد أمثلة على التفرد النسبي إما بذكر المدينة أو الصحابي، أما في ما يخص التفرد المطلق فقد ذكر مثال حديث بيع الولاء. ولقد ذكر ابن حجر ملاحظة قيمة(٥٩) مفادها أن الفرد المطلق موجود في بعض المصنفات مثل **مسند البزار**(٦٠) و**المعجم الأوسط** للدارقطني(٦١) ولكن التهانوي ينص على أنه إذا وجد المتابع والشاهد للحديث الشاذ، فإنه لا يعدّ بذلك شاذاً؛ لأن وجودهما يعطي الحديث الصلاحية لأن يكون في مصاف الأحاديث الصحيحة(٦٢)، ولأن هذا الفرع يعد أكثر الفروع تضارباً، فإن جمهور العلماء أجمع على ضعفه، على الرغم من أننا نجد بعض الاختلافات في الآراء حول صلاحية هذا النوع من الفرد بين المُحدّثين الأوائل والمتأخرين(٦٣).

فمن بين المحدثين الأوائل نجد أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/٨٥٦م) وهو من العلماء الذين اعتبروا الحديث الشاذ من الأحاديث الضعيفة، ويظهر ذلك في تعليقه على حديث الجمع بين العمرة والحج في رحلة واحد، فعلى الرغم من أن راوي هذا الحديث راوٍ ثقة، وهو مالك(٦٤)، إلا أن أحمد بن حنبل يراه ضعيفاً لأن مالك هو الراوي الوحيد لهذا الحديث الذي رواه عن الزهري، وبما أن الحديث ليس له متابع ولا شاهد، فإنه حديث مردود. ونجد مثالاً أوضح مما سبق حول الحديث الشاذ في كتاب **رسالة إلى أهل مكة** لابن داود، حيث وصف سُننه لأهل مكة بالكلمات الآتية:

«والأحاديث التي وضعتها في كتاب السُنن أكثرها مشاهير وهي عند كل من كتب شيئاً من الحديث إلا أن تمييزها لا يقدر عليه كل الناس والفخر بها بأنها مشاهير فإنه لا يحتج بحديث غريب ولو كان من رواية مالك ويحيى بن

---

(٥٩) أحمد بن حجر، **نخبة الفكر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ص ٢٨.

(٦٠) أحمد البزار، **مسند البزار** (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٩).

(٦١) سليمان الطبراني، **المعجم الأوسط** (الرياض: مكتب المعارف، ١٩٨٥).

(٦٢) التهانوي، **قواعد في علوم الحديث**، ص ١٢٤.

(٦٣) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث**، ص ٢٤٣.

(٦٤) ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، ص ٣٢٥.

سعيد والثقات من أئمة العلم. ولو احتج رجل بحديث غريب وجدت من يطعن فيه. ولا يحتج بالحديث الذي قد احتج به إذا كان الحديث غريباً شاذاً»[٦٥].

وبالإضافة إلى ما سبق، يرى البرديجي (٣٠٣هـ/ ٩١٦م) وهو أحد المُحدّثين، أن الصحابي أو الراوي إذا روى حديثاً متنه لم يتكرر في ما سواه، فإن الحديث حينئذ يعد منكراً. ولقد أورد مثالاً على ذلك بقوله إن شعبة وسعيد بن أبي عروبة وهشام الدستوائي قد رووا عن قتادة عن أنس عن النبي (ﷺ)، ولم يروِ حديثهم هذا أحد غيرهم، لذلك فإن حديثهم يعد من الضعيف، ويسمى حديثاً منكراً[٦٦].

ويقرر حسين الأنصاري في رسالته التي خصصها للحديث الشاذ أنه بعد دراسة آراء الشافعي والخليلي والحاكم، فإنه يرى أن الحديث الشاذ غير مقبول[٦٧]، غير أن المُحدّثين المتأخرين يَعدّون هذا الفرع من الفرد المطلق حديثاً مقبولاً، وكان أول من صرّح بهذه النقلة في التوجّه الإمام ابن حزم (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) الذي قال:

فإذا روى العدل عن مثله كذلك خبراً حتى يبلغ به النبي [ﷺ] فقد وجب الأخذ به ولزمت طاعته والقطع به سواء أرسله غيره أو أوقفه سواه[*] أو رواه كذاب من الناس، وسواء روي من طريق أخرى أو لم يرو إلا من تلك الطريق [أي الفرد المطلق][٦٨].

وبعد ذلك بما يقارب القرنين، جاء ابن القطان (٦٢٨هـ/ ١٢٣١م) ليقول إن الانفراد (التفرد) ليس له أثر سلبي في صحة الحديث طالما أن راويه ثقة[٦٩]. ولقد دافع ابن الصلاح الذي يراه ابن حجر أول من أحدث

---

(٦٥) سليمان أبو داود، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٩.

(٦٦) ابن رجب، المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٦٧) حسين الأنصاري، **البيان المكمّل في تحقيق الشاذ والمعلّل** (بنارس: الجامعة السلفية، ١٩٧٩)، ص ١٩.

(*) أي الموقوف ـ الحمودي.

(٦٨) علي بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٠)، مج ١، ص ١٥٧.

(٦٩) ابن القطان، **بيان الوهم والإيهام**، مج ٣، ص ٢٨٢ و٢٩٦، ومج ٥، ص ٤٥٦.

نقلة في مصطلحات الحديث، دافع عن صحة هذا الفرع من الفرد، ولقد أخذ برأيه كل من جاء بعده. وكذلك فرّق ابن الصلاح تفريقاً دقيقاً بين أنواع الفرد؛ حيث قال:

> إذا انفرد الراوي بشيء نُظر فيه، فإن كان ما انفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط كان ما انفرد به شاذاً مردوداً، وإن لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره وإنما هو أمر رواه هو ولم يروه غيره فينظر في هذا الراوي المنفرد، فإن كان عدلاً حافظاً موثوقاً باتقانه وضبطه قُبل ما انفرد به ولم يقدح الانفراد فيه كما سبق من الأمثلة. وإن لم يكن ممن يوثق بحفظه وإتقانه لذلك الذي انفرد به كان انفراده خارماً له مزحزحاً له عن حيز الصحيح.
>
> ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فإن كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنّا حديثه ذلك ولم نحطه إلى قبيل الحديث الضعيف. وإن كان بعيداً من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر(٧٠).

ولقد أقرّ هؤلاء المحدّثون الثلاثة من بين غيرهم من المُحدّثين موقف المُحدّثين الأوائل الرافض للفرد المطلق، إلا أنهم ما زالوا يتناقشون حوله من أجل إيصاله إلى مرتبة الحديث المقبول. ومن الأساليب التي اتبعوها لإعادة تقييم مرتبة الفرد المطلق إعادة تفسير آراء المُحدّثين الأوائل. ومن الأمثلة البيّنة على ذلك تعليقات النووي على مصطلح المنكر الذي استخدمه مسلم، وفي ذلك يقول النووي: «هذا الذي ذكر ـ رحمه الله ـ هو معنى المنكر عند المُحدّثين يعني به المنكر المردود فإنهم قد يطلقون المنكر على انفراد الثقة بحديث وهذا ليس بمنكر مردود إذا كان الثقة ضابطاً متقناً»(٧١).

ولقد أتى بعض المتخصصين المعاصرين بمزيد من الشرح في ذلك.

---

(٧٠) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث**، ص ٢٣٧.

(٧١) يحيى النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، مج ١، ص ٥٧.

فعلى سبيل المثال، تحدث اللاحم عن الكيفية التي اتبعها المُحدّثون المتأخرون لإعادة تفسير موقف المُحدّثين الأوائل في كل من النظرية والتطبيق، ففي محاولة لتبرير رأيهم، ذكر المُحدّثون المعاصرون أنّ الفرق بينهم وبين سابقيهم ليس إلا فرقاً في تعريف المصطلح، أي إن المسألة تتعلق باللغة لا في أقسام الفرد. ولذلك كان لزاماً على المُحدّثين المعاصرين أن يعيدوا تفسير ما نص عليه سابقوهم من المُحدّثين. فمثلاً، ينص علماء الحديث المعاصرون على أنّ المُحدّثين الأوائل عندما يردّون حديثاً ما واصفينه بالمنكر، فإنما هم يعنون متن الحديث لا إسناده، غير أنّ اللاحم لم يقبل بهذا التفسير، معتمداً في دعم قوله على ثلاثة براهين: **الأول**، ليس هناك تفريق واضح بين المُحدّثين الأوائل والمتأخرين في الاستخدام اللغوي لكلمة منكر، من حيث إطلاقها على المتن أو على الإسناد، ولذلك فإنّ تحديد الاستخدام الدقيق لكلمة منكر، التي تطلق على المتن والإسناد كليهما يتطلب المزيد من التحقيق. وبناء على ذلك فإن افتراض المُحدّثين المعاصرين يجب أن يعتبر باطلاً إلا إذا استدلوا بأدلّة وافية، تثبت ادّعاءهم حول الاختلاف في الاستخدام المعنوي لكلمة منكر. **ثانياً**، لقد استخدم المُحدّثون الأوائل مصطلحات أخرى غير مصطلح المنكر للدلالة على الضعف في حال التفرد، مثل: الخطأ والبطلان، مما لا يسع المُحدّثين المعاصرين أن يسمّوها منطقياً الغموض اللغوي. **الثالث**، إن قبول تفسير المُحدّثين المتأخرين لمصطلح المنكر يعني قبول المبدأ المصطلح عليه زيادة الثقة (وهو زيادة الراوي الثقة عبارات على الحديث)، ولكن المُحدّثين المعاصرين لا يقبلون زيادة الثقة، وبناء على ذلك فإن تفسيرهم يتضارب مع فرضيتهم[٧٢].

ونأتي إلى الفرع الثاني من النوع الثاني من الفرد وهو الفرد النسبي، وهو حديث فرد بشكل مقارب. ولقد قسّم المُحدّثون الفرد النسبي إلى ثلاثة أنواع بناء على خصائص الأسانيد المتّصلة به: أما النوع **الأول** فهو تفرد أهل بلد أو إقليم معين[٧٣]. والأمثلة على هذا النوع شائعة جداً، كحديث

(٧٢) إبراهيم اللاحم، «تفرد الثقة بالحديث،» مجلة **الحكمة**، العدد ٢٤ (٢٠٠٤)، ص ١٤٥.

(٧٣) الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، ص ٩٦ ـ ٩٩، والعراقي، **فتح المغيث**، ص ٩٧.

عبد الله بن عمرو الذي ذكر فيه أن النبي (ﷺ) قال لأصحابه: «ستفتح لكم أرض العجم، وستجدون فيها بيوتاً يقال لها الحمامات فلا يدخلها الرجال إلا بإزار، وامنعوا منها النساء إلا مريضة أو نفساء»(٧٤). فهذا الحديث لم يُتداول إلا في الشام حيث برودة الجو كانت تستدعي استخدام الحمامات العامة، أما في المدن الحارة كمكة والمدينة فلم ينقل الحديث فيهما والسبب ببساطة هو أن الحمامات العامة لم تكن معروفة هناك.

ومن الأمثلة الأخرى حديث عائشة (رضي الله عنها) قالت: خرج النبي (ﷺ) من عندي وهو مسرور طيب النفس ثم رجع إلي وهو كئيب، فقال: «إني دخلت الكعبة ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما دخلتها إني أخاف أن أشق على أمتي». فقد أدرك النبي (ﷺ) أن دخوله الكعبة سيجعل الناس يرغبون في دخلوها اقتداء به، ولكنه خشي المشقة عليهم؛ إذ إن الكعبة لا تتسع لدخول جميع المسلمين(٧٥). وإذ إن هذا الحديث ذو صلة بالكعبة فقد اقتصرت روايته على الرواة من أهل مكة. وفي المقابل نستنتج من هذين المثالين أنه إذا كان موضوع الحديث ليس له صلة بأهل المنطقة التي رُوي فيها، فإن صحة هذا الحديث حينئذ مشكوك فيها، كما سيتضح في المثال الآتي: فعن الحاكم والبيهقي أن عبد الله بن زيد روى أن النبي توضأ ولم يمسح أذنيه بالماء الذي مسح به رأسه(٧٦). فهذا الحديث لم يروه إلا رواة مصر، على الرغم من أن الوضوء لا يختص بأهل منطقة معينة، وبما أن المكان هنا ليس له متعلق بهذا الفعل، كما أنه ليس متعلقاً بأهل مصر، فإن الحاكم يخلُص إلى أن الحديث غريب ويجب أن يحكم عليه بالضعف. إن هذين المثالين يقودان إلى النتيجة نفسها التي خرج بها أندرياس جورك (Andreas Görke) الذي قال مؤكداً:

> عندما نرجع إلى كتاب حديث مختص ووردت مرويات أهل العراق لأحد الأحاديث، فإننا قد نخطئ إذا اعتبرنا المدار الجزئي للإسناد الذي هو أحد رواة العراق مداراً لكل أسانيد

(٧٤) الترمذي (٢٨٠٢)؛ أبو داود، **السنن** (٤٠١١)؛ ابن ماجه (٣٧٤٨).

(٧٥) الترمذي (٨٧٣)؛ أبو داود (٢٢٩)؛ ابن ماجه (٣٠٦٤).

(٧٦) محمد المباركفوري، **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي** (بيروت: دار الكتب العالمية، ١٩٩٠)، حديث رقم ٣٧.

ذلك الحديث، وذلك لأن مؤلف الكتاب لم يورد الأسانيد الكثيرة المروية عن أهل سوريا ومصر. وحتى لو استطاع أن يضيف أسانيد من رواة سوريا ومصر، فإن هذه الأسانيد الفردية ستعتبر شواهد تم وضعها في وقت متأخر لزمن متقدم(٧٧).

أما النوع الآخر من الفرد النسبي فهو الحديث الذي يرويه تابعي لتلميذ واحد فقط من تلاميذه(٧٨). ولكن ذلك لا يعني استحالة وجود الحديث في مكان آخر. فقد نجد الحديث نفسه عند تابعي آخر رواه عن الصحابي نفسه (متابع)، أو قد نجد الحديث نفسه رواه صحابي آخر عن النبي [ﷺ] (شاهد) ثم انتشر من طرق متعددة الأسانيد. فمثلاً، عندما سأل الصحابي ابن مسعود النبي [ﷺ]: «أي الذنب أعظم؟» فأجاب «أن تجعل لله نداً وهو خلقك». فسأل ابن مسعود: ثم أي؟ قال: «وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك». قال: ثم أي؟ قال: «أن تزاني حليلة جارك»(٧٩). يرى الحاكم أن هذا الحديث رواه المهدي عن الثوري عن واصل، وأن ابن مهدي هو الراوي الوحيد لهذا الحديث عن الثوري، لكن الحاكم لم يقصد بذلك أن الحديث لم يقع في رواية أخرى، بل يعني أن ابن مهدي تفرد برواية الحديث عن سفيان عن شقيق عن عمر بن شرحبيل عن ابن مسعود، بينما رواه الآخرون عن شقيق عن ابن مسعود مباشرة من دون ذكر عمر.

وعلاوة على ذلك، فوفقاً لما ذكره مسلم في مقدمته، فإن هذا الحديث مدعوم بآية من القرآن وهي قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾**(٨٠).

وفي الشكل التوضيحي (٤ ـ ٢) عرض لما سبق من التفاصيل بخصوص رواية هذا الحديث.

---

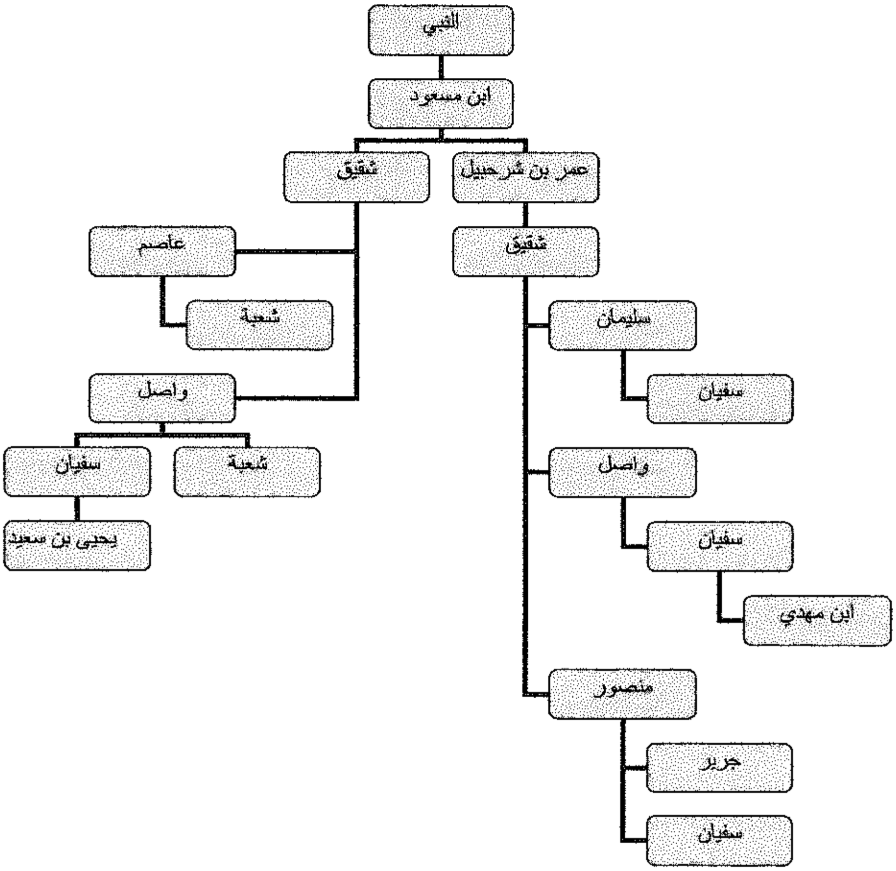
(٧٧) انظر: Andreas Görke, «Eschatology, History and the Common Link,» in: Herbert Berg, *Methods and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), p. 182.

(٧٨) الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، ص ١٠٠، والعراقي، **فتح المغيث**، ص ٩٧.

(٧٩) البخاري (٤٥١٧)، (٦٠٦٧)، (٦٨٩٩)، (٧٦١٤)؛ مسلم (٢٦٧)؛ الترمذي (٣٤٨٢)، (٣٤٨٤)؛ أبو داود (٢٣١٢)؛ النسائي (٤٠٣٠)، (٤٠٣١)، (٤٠٣٢).

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة الفرقان،» الآية ٦٨.

الشكل التوضيحي (٤ ـ ٢)
«أيّ الذنب أعظم»



أما النوع الثالث من الفرد النسبي فهو الحديث الذي يروى من أهل بلد أو منطقة معينة إلى أخرى(٨١). فمع مرّ الأجيال قد نجد الحديث الذي لم يُسمَع إلا في مكة قد انتقل إلى المدينة، غير أنّ هذا النوع النادر من الحديث الفرد يصعب تفسيره، كما أن شاخت لم يضعه في الحسبان حين وضع نظريته، ويظهر على الأرجح أنه لم يقف على أي مثال من هذا النوع.

(٨١) الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، ص ١٠٠، والعراقي، **فتح المغيث**، ص ٩٧.

والخلاصة أن شاخت قد نجح، إلى درجة ما، في إظهار الناحية التاريخية للسُنّة في تعريفه، ذاكراً المراحل المتتابعة التي شهدت توسع هذا المعنى. ولكن عندما يتعلق الأمر بمجموع الأحاديث، فإنه لا يظهر أي علامة على أن شاخت كان ملماً تمام الإلمام بمعايير التأصيل التي اعتمدها المُحدّثون لقبول الحديث أو ردّه. ولم يكن قصدي في ما مضى من النقاش أن أحكم على مدى دقة أدوات تأصيل الحديث النبوي بحدّ ذاتها. ولكن اهتمامي يكمن بالتحديد في تبيان الخطأ الذي وقع فيه شاخت من حيث إخفاقه في فهم المدار. وسيتم تناول هذه المشكلة بمزيد من الشرح في المكان المناسب، بعد تقديم بعض الأمثلة التطبيقية للتفرد.

٤ ـ أمثلة تطبيقية للتفرد

لقد قدّم الجزء الأول من هذا الفصل تعاريف للأوجه المختلفة للحديث الفرد وفقاً لما يراه المحدّثون، وتبعاً لشروطهم المتعلّقة بالحديث الفرد ورواة الوحدان. وفي سبيل المزيد من التوضيح لهذه الظاهرة، سيتمّ هنا تقديم أمثلة تطبيقية لكيفية تعامل المُحدّثين في ما كتبوه مع أنواع الفرد هذه. وبغض النظر عن الحالات النادرة والاستثنائية، يميل المُحدّثون إلى حذف أحاديث الوحدان والفرد المطلق من مُصنّفاتهم لأنها من الأحاديث الضعيفة، كما شرحنا ذلك في القسم السابق، وقاموا بتخصيص أعمال مستقلة لأحاديث الأفراد والوحدان.

ومن أشهر مُصنّفات أحاديث الفرد والوحدان: **المنفردات والوحدان**(٨٢) لمسلم النيسابوري (٢٦١هـ/ ٨٣١م)، **المنتخب من غرائب مالك**(٨٣) لابن المقرئ الأصبهاني (٣٨١هـ/ ٩٩١م)، **الأفراد**(٨٤) لأبي حفص ابن شاهين (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، **الأفراد والغرائب**(٨٥) لابن زريق الدلال (٣٩١هـ/ ١٠٠١م)، **الأفراد والغرائب**(٨٦) لخلف بن الواسطي (٤٢٥هـ/

(٨٢) مخطوطة.

(٨٣) ابن المقري الأصبهاني، **المنتخب من غريب مالك** (الرياض: دار ابن حزم، ١٩٩٩).

(٨٤) أبو حفص بن شاهين، **الأفراد** (الكويت: دار بن الأثير، ١٩٩٥).

(٨٥) مخطوطة.

(٨٦) مخطوطة.

١٠٣٤م)، و**الأفراد**[٨٧] للحسن بن شاذان (٤٧٥هـ/ ١٠٨٢م)، **أطراف الغرائب والأفراد**[٨٨] لمحمد بن طاهر المقدسي (٥٠٧هـ/ ١١١٣م) وهذا الكتاب وحده يحوي ٦٤٠٠ حديث من مختلف أنواع الفرد؛ **أفراد مسلم**[٨٩] لعبد الغني المقدسي (٦٠٠هـ/ ١٢٠٤م). والجدير بالذكر أن الكتب السابقة ليست مقصورة على أحاديث الوحدان أو الفرد المطلق وهو النوع الذي عممه شاخت على جميع أنواع الحديث الفرد والآحاد حيث اعتبرها كلها من الفرد المطلق، بل تشمل أيضاً أنواعاً أخرى من الفرد، كالفرد النسبي. ومثال ذلك كتاب **المنتخب في غرائب مالك**، فهو يعطي صورة واضحة عن موقف المُحدّثين التطبيقي إزاء أحاديث الفرد. ففي هذه الرسالة العلمية، يختار ابن المقرئ واحداً وثلاثين حديثاً غريباً من أحاديث مالك. فدراسة تلك الأحاديث تساعد في توضيح مصطلحي الغريب والفرد حينما يستخدمهما المُحدّثون.

وأول حديث في المنتخب رواه ابن المقرئ عن محمد الباهلي عن عبد الرحمن الرقي عن معاوية بن هشام عن مالك عن الزهري عن أنس أنه قال: «دخل النبي مكة وعلى رأسه المغفر»[٩٠]. يقول ابن عبد البر: «على حد علمي، لم يرو هذا الحديث عن طريق مالك إلا بشر بن عمر»[٩١]. وإذا ما طبقنا نظرية شاخت، فإنّ هذه المقولة تقتضي أن بشراً هو مدار الإسناد لهذا الحديث، غير أن الزرقاني، وهو محدّث مالكي متمرّس، فهم ابن البر بشكل مختلف حيث قال: «ويقصد ابن عبد البر أنه لم يرو أحد هذا الحديث عن مالك في **الموطأ**، فهذا الحديث قد رواه عن مالك أكثر من عشرة رواة، ولكن في مصنفات حديثية مختلفة»[٩٢].

(٨٧) مخطوطة.

(٨٨) محمد بن طاهر المقدسي، **أطراف الغريب والأفراد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨).

(٨٩) مخطوطة.

(٩٠) ابن المقري، **المنتخب من غريب مالك**، ص ٢٩.

(٩١) ابن عبد البر القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** (الرباط: مطابع وزراة الأوقاف، ١٩٦٧)، مج ٦، ص ١٥٩.

(٩٢) محمد الزرقاني، **شرح الزرقاني على متون الإمام مالك** (بيروت: دار الفكر، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٣٩٦.

وبعبارة أخرى، تعتبر رواية بشر فرداً فقط في ما يتعلق بـ **الموطأ**، وهذا الحديث مثال رئيس للفرد النسبي.

وأما المثال الثاني في **المنتخب** فهو يوضح ما سمّاه المُحدّثون بالحديث المنكر، ودعاه بعضهم بالحديث الغريب: روى ابن المقرئ عن أحمد بن علي عن أحمد بن وهب عن مالك عن الزهري عن أنس عن النبي [ﷺ] أنه قال: «إذا حضر العَشاء والعِشاء فقدموا العَشاء»[٩٣]. في هذا الحديث نجد أن أحمد بن وهب هو الرواي الوحيد، وهو ما يسمى بمدار الإسناد الذي نقل الحديث عن طريق مالك. ولكن اعتبار ابن وهب مدار الإسناد لا يعني أنه اختلق الإسناد وأنه قام بنشره؛ فالمُحدّثون يُقرّون بأنه المدار في هذا الإسناد عن طريق مالك، وعلى الرغم من ذلك فقد قبلوا متن الحديث لأنه روي من قبل كثير من الرواة عن ثلاثة من الصحابة الذين اشتركوا في كون النبي [ﷺ] نفسه هو مدار أسانيدهم، كما هو موضح في الشكل التوضيحي (٤ ـ ٣).

ويشابه ما سبق عن الحديث المنكر، إلا أن المتن في حالته مردود، المثال الثالث فقد روى ابن المقرئ عن أحمد الأنباري عن عثمان بن صالح عن إسماعيل بن أبي عويس عن مالك عن الزهري عن أنس أنه قال «استعان الرسول بناس من اليهود في حرب له فأسهم لهم (من الغنائم)»[٩٤]. لقد زعم ابن أبي أويس أن مالكاً روى هذا الحديث عن الزهري عن طريق أنس، بينما روى الحديث نفسه غيره من الثقات، وهم يزيد بن يزيد[٩٥] وحيوة بن شريح[٩٦] وابن جريج[٩٧] كلهم رووه عن مالك عن الزهري (وهو من التابعين) عن النبي [ﷺ] مباشرة مرسلاً، أي من دون ذكر أنس (وهو الصحابي في هذا الإسناد). وبما أن ابن أبي أويس ليس من الثقات وجميع من تعارضت روايتهم مع روايته رواة ثقات، فإنه يُحكم على إسناد

---

(٩٣) ابن المقري، **المنتخب من غريب مالك**، ص ٣٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

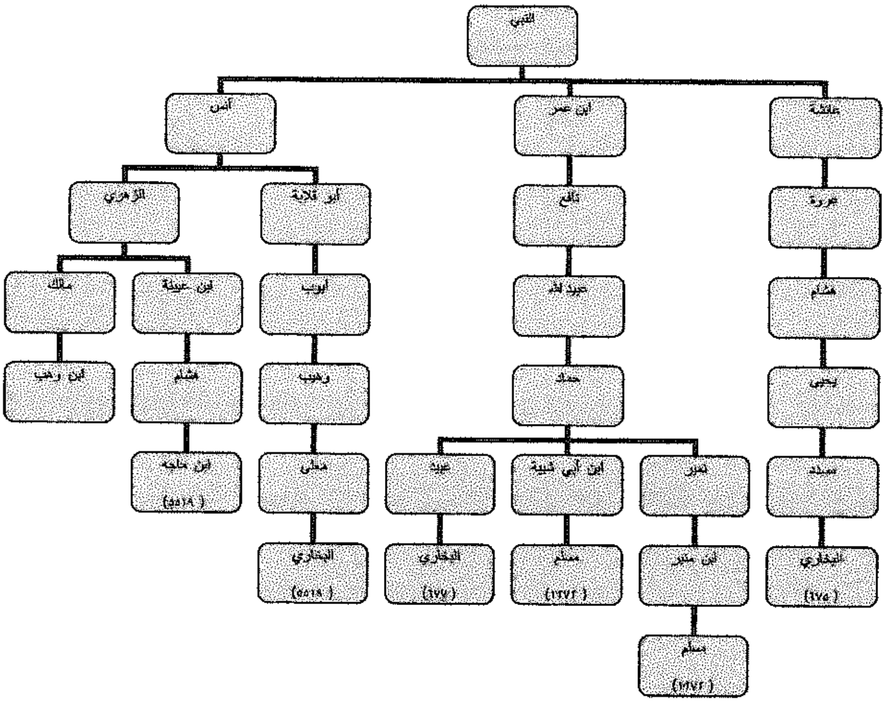
(٩٥) محمد بن أبي شيبة، **المصنّف** (بومبي: الدار السلفية، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٨٨.

(٩٦) أبو داود سليمان السجستاني، **المراسيل**، شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ٢٢٤.

(٩٧) ابن أبي شيبة، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٨.

ابن أبي أويس أنه ضعيف (غريب) وتبعاً لذلك فهو مردود. وفي هذه الحالة، سيظل الحديث مُضعَّفاً لأنّ المخالفة في هذه الحالة جاءت بحديث مرسل، وهو من الضعيف(٩٨).

الشكل التوضيحي (٤ ـ ٣)
حديث صلاة العشاء



والمثال الرابع من **المنتخب** هو حديث رواه ابن المقرئ عن ابن قتيبة

---

(٩٨) هناك اختلاف في الآراء حول الحديث المرسل، يقول ابن جرير أن تعميم ردّ المرسل، من دون تفصيل فيه، بدعة لم تظهر إلا بعد عام ٢٠٠هـ. وأدق من ذلك ما قاله أبو داود أن العلماء السابقين كسفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي يقبلون المراسيل، ولكن بعد نقد الشافعي، فإنه قد ردها هو وأحمد بن حنبل وآخرون. ولكن دراسة المرسل ليست ضمن مجال هذا البحث. وللتوسع في هذا الموضوع، انظر: خالد العلي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، تحقيق حمدي السلفي (بيروت: أعلام الكتب، ١٩٨٧).

عن أيوب بن صالح عن مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه روى أن النبي (ﷺ) قال: «إذا أمّ أحدكم الناس فليخفف، فإن فيهم الكبير والضعيف والمريض فإذا صلى وحده فليطول ما شاء»[٩٩]. إن هذا المتن موجود بكثرة في مختلف كتب الحديث لعدد من الرواة الذين نقلوا هذا الحديث عن مالك عن أبي الزناد، عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ). ومن بين أولئك الرواة يحيى الليثي وأبو مصعب الزهري وسويد بن سعيد بن القاسم والقعنبي وابن بكير ومحمد بن الحسن؛ جميع هؤلاء الراوة مذكورون في مختلف طبعات **الموطأ**. بالإضافة إلى ذلك، فإن البخاري في **صحيحه**[١٠٠]، وأبا داود في **سننه**[١٠١]، والنسائي في **سننه**[١٠٢]، وابن حنبل في **مسنده**[١٠٣]، وأبا عوانة في **مسنده**[١٠٤]، والبيهقي في **سننه**[١٠٥]، كلهم قد أوردوه عن مالك عن أبي الزناد. وإن كثرة تلك الروايات تؤكد أن متن هذا الحديث معروف تمام المعرفة؛ وما يعدّه المُحدّثون غريباً إنما هو إسناد مالك عن الزهري (مقابل إسناد مالك عن أبي الزناد).

والمثال الخامس يشرح النوع الثالث من الفرد النسبي، وهو الحديث المنتقل من أهل منطقة إلى أهل منطقة أخرى. فقد روى ابن المقرئ عن حسن بن أحمد عن إسحاق بن موسى عن معن عن مالك عن عبد الله بن إدريس عن شعبة عن سعيد بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وبّخ ثلاثة من الصحابة هم ابن مسعود وأبو الدرداء وأبو مسعود لكثرة ما يروونه عن النبي[١٠٦]. فمن ناحية المتن والسند، يعتبر هذا الحديث صحيحاً، إلّا أن المُحدّثين يعدونه غريباً. ووجه التفرد في هذا الحديث هو أنه الحديث الوحيد الذي رواه مالك (إمام أهل المدينة)

---

(٩٩) ابن المقري، **المنتخب من غريب مالك**، ص ٧٢
(١٠٠) البخاري، **الصحيح**، ج ١، ص ٢١٤.
(١٠١) أبو داود، **السنن**، ج ١، ص ٥٠٢.
(١٠٢) النسائي، **السنن**، ج ٢، ص ٩٤.
(١٠٣) ابن حنبل، **المسند**، ج ٢، ص ٤٨٦.
(١٠٤) أبو عوانة الأسفرايني، **المسند** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٨٨.
(١٠٥) البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٣، ص ١١٧.
(١٠٦) ابن المقري، **المنتخب من غريب مالك**، ص ٧٥.

عن راوٍ كوفي هو عبد الله بن إدريس(١٠٧). وعلاوة على ذلك، فإن عبد الله بن إدريس هو الراوي الكوفي الوحيد المتّبع لمذهب مالك، خصوصاً في رأيه بتحريم النبيذ، وهو ما جعل مالك يجتنب رواية الأحاديث عن رواة الكوفة(١٠٨).

ثانياً: نقد تفسير شاخت لظاهرة مدار الإسناد

لكوننا الآن قد ناقشنا تعقُّد المسائل ذات الصلة بنظرية المدار، فإنه بإمكاننا أن نمضي قُدُماً لنرى لِمَ واجه شاخت صعوبات في تقديم شرح منطقي لما سمّاه بظاهرة مدار الإسناد. فبالعودة إلى نظرية شاخت، يمكننا أن نحدد الأخطاء التي تضمّنتها رؤيته المطروحة. فقد وصف شاخت نظرية المدار بعباراته الآتية(١٠٩):

١) إن رواية الحديث تجري كما جرت به العادة براوٍ واحدٍ أو عدة رواة.

٢) الراوي الأدنى (أو المتأخر) الذي يُعدّ الراوي الفعلي للحديث ينقله للرواة عنه من عدة طرق.

٣) يحدّث الراوي الأصلي، وهو المروِّج للإسناد، بحديثه مستخدماً الإسناد الذي يمكن تتبعه إلى أن ينتهي إلى مصدر للنص.

٤) مصدر النص هو إما صحابي أو النبي [ﷺ](*).

٥) الراوي الأعلى (أو المتقدم) في الإسناد غالباً ما يتطلب فروعاً إضافية بسبب التعديلات التي تجري عليه، وهذه الفروع تأخذ أماكنها بجانب سلسلة الرواية الأصلية.

---

(١٠٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٩، ص ٤٢.

(١٠٨) أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٩، ص ٤١٥، ومحمد بن سعد، **الطبقات الكبرى** (ليدن: بريل، ١٩٠٤)، ج ٦، ص ٣٨٩.

(١٠٩) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 163-175.

(*) بمعنى أنه إذا كان مدار الإسناد للحديث يقف عند منزلة الصحابي، فإن هذا الحديث يستثنى من النظرية ـ الحمودي.

٦) يبقى الراوي الذي يدعى «مدار الإسناد» الأدنى في طرق الإسناد (أو على الأقل في معظم طرق الإسناد) ليدع مجالاً لإغفال اسمه في بعض الطرق المضافة لاحقاً.

٧) إن وجود مدار إسناد مهم في كل أو في معظم أسانيد حديث معين يشير بقوة إلى أن الإسناد نشأ في الوقت الذي روى فيه مدار الإسناد ذلك الحديث.

٨) يجب أن نستخلص النتيجة نفسها عندما يظهر لأسانيد الروايات المختلفة، ولكنها ذات صلة كبيرة ببعضها، عندما يظهر فيها مدار إسناد. (هذه النقطة مبنية على المقدمة السادسة: في حين أن مدار الإسناد يبقى مدار إسناد، فإن من الممكن إسقاطه في بعض الأسانيد المتأخرة).

توضّح النقاط الأربع الأولى تطور الأسانيد، والنقطة الخامسة تُمهّد للنقطة السادسة التي تمثل أساس نظرية شاخت، وهي أن الراوي الموصوف بأنه مدار الإسناد يبقى الأخير في جميع الطرق التي جاء بها الإسناد. إن هذه النقطة السادسة هي عينها التي تسببت في إبطال نظرية المدار بأكملها. فهي النقطة التي أظهرت إخفاق شاخت في استيعاب مفهوم التفرد الذي أوضحته في ما سبق من تحليل للمصطلحات ذات الصلة.

حينما بنى شاخت نظرية المدار، قام بدمج أنواع الفرد المتباينة المتنوعة ولم يستخدم أياً من المصطلحين المطلق والنسبي في تصوره عن الفرد، فضلاً عن مصطلحات الفروع الأخرى التي استخدمها المُحدّثون كالشاذ والمنكر والوحدان... إلخ. ولقد أخفق شاخت كذلك في التفريق بين أحاديث الفرد والوحدان زاعماً أن كليهما مردود وفق ما يراه المُحدّثون، لأن الوحيد من المحدثين الذي يأخذ شاخت برأيه هو الشافعي(١١٠).

ولقد كان يرى رؤية خاطئة أن أنواع الفرد كافة تعتبر على درجة متعادلة من الصحة في نظر المحدثين. وبكل وضوح، جمع شاخت الفرد النسبي بالفرد المطلق مُصرّحاً بأنّ المُحدّثين أقروا كلا النوعين بدرجة متعادلة،

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٥٠.

وذلك بالطبع ليس صحيحاً، كما سبق أن وضّحت. وهكذا، فإن نظرية المدار تستند إلى مفهوم خاطىء لم يتكلف عناء المراعاة للأنواع المختلفة الفرد. فعلى سبيل المثال، يربط شاخت تعريفه لمصطلح «الغريب»(١١١) بالأسانيد بشكل عام مقابل نوع واحد معين من الفرد. وعلى الرغم من أن شاخت كان صائباً في بعض التفاصيل التي أوردها في كتابه **الأصول** كتعريفاته للمصطلحات الشرعية المرتبطة بالفقه، واقتباساته الكثيرة من المصادر الشرعية، إلا أنه لم يكن صائباً في منهجه تجاه الحديث، كما أنه لم يعط صورة شاملة عن أصول الفقه الإسلامي، ولهذا لم يوفق في تركيب الأجزاء الصحيحة المتفرقة للصورة التي أراد تركيبها. وفي ما يأتي تعداد للأسباب الأربعة الرئيسة التي جعلت شاخت يخفق في الخروج بنظرية مرضية:

١ ـ عدم استيعاب مناهج المحدثين في الجرح والتعديل

إن مشكلة شاخت وأتباعه ليست مقتصرة على تحليلهم لظاهرة المدار كما يراها المُحدّثون، بل إنها تُنسَب في المقام الأول إلى إخفاقهم في فهم الكيفية التي يتبعها المُحدّثون لتقييم رواة الحديث. فعلى سبيل المثال، يبدو جهل يونبل بمصطلحات علم الحديث والرجال جلياً في كتاباته، ما أدى به إلى إساءة فهم يحيى بن معين الذي يُعدّ أهم المرجعيات في مجال علم الرجال(١١٢)، يقول يونبل:

> لقد وقعتُ عدة مرات على أقواله(*) التي وسمت بالثقة من كان من الرواة موصوفاً بالتزوير أو بالضعف على الأقل، إن الاستنتاج الوحيد مما ذكر، كما يبدو لي، أن العلماء أنفسهم لا علم لديهم(١١٣).

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١١٢) محمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال** (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٦٣)، ج ١، ص ١.

(*) يعني يحيى بن معين، من دون الإشارة إلى المصادر ـ الباحث ـ الحمودي.

(١١٣) انظر: G. H. A. Juynboll, «On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity,» in: G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois Press, 1982), p. 172.

ومن الجدير بالإشارة إليه أنه بالإضافة إلى ما كان بوسع يونبل أن يكتشفه، فإن يحيى نفسه كان يطلق أكثر من حكم على راوٍ بعينه. وانطلاقاً من أن يونبل كان شحيح المصادر وقليل الأمثلة، فإنّ إصراره على القول إن علماء الحديث حينما كتبوا سِيَر الرواة لم يعرفوا مدى توثيقهم، يحتاج منا إلى وقفة. فالتنوع في آراء العلماء حول الحديث أمر حاصل(١١٤). لكن هذا لا يعني أنهم كانوا على جهل بأحوال الرواة. وبمقارنة هذه الاختلافات بالبحث الأكاديمي الحديث يتضح لنا الأمر. إن اختلاف الآراء حول راوٍ معين يشبه تقييم طالب يدرس في أي جامعة حديثة فقد يمنحه بعض أساتذته الدرجة (أ)، بينما يُعطيه الآخرون الدرجة (ب)، بل إننا قد نجده ينحدر مستواه عند بعض الأساتذة إلى الدرجة (هـ)، وكلنا يعلم أن تقييمهم للطالب مبنيّ على عوامل منها مستوى تقدم الطالب، ومجال الدراسة. . . إلخ. فعندما يكون الطالب (فلان) في بداية حياته الأكاديمية فإنه قد لا يبذل جهداً كبيراً في الدراسة، ولهذا فإنه يحصل على درجات ضعيفة (هـ، د، ج)، ولكن حينما يتقدم في المراحل الدراسية فإنه يبذل جهداً أكبر وبذلك يحصل على الدرجات (ب، أ).

ومن الجدير بالذكر أن وضع الطالب (فلان) وضع استثنائي، وعلى الرغم من إمكانية حصوله على درجة معيّنة إلا أنه لا يمكن لأحد أن يتخذه معياراً كما فعل يونبل. وزيادة على ذلك، هنالك كثير من الأسباب التي تؤدي إلى هذا التنوع في التقييم عند علماء الرجال كيحيى بن معين وأبو حاتم وعلي بن المديني وأحمد بن حنبل والبخاري. ومن هذه الأسباب حجم إلمامهم بالمجال العلمي، فمن بين العلماء من تشمل كتاباته عدداً كبيراً من الرواة مثل ابن معين أو أبي حاتم الرازي؛ بينما نرى بعضهم لا تتجاوز كتابتهم عدداً قليلاً من الرواة مثل مالك وشعبة؛ أما الفئة الأخيرة فهم العلماء الذين تحدثوا عن عدد يقل عما سبق من الراوة ومنهم ابن عيينة والشافعي. وفي ما يتعلق بالتشدد والتساهل، نجد أن العلماء ينقسمون إلى ثلاثة أصناف: **المتشددون** الذين يتعجلون في الذم ويبالغون في الثناء، مثل: ابن معين

---

(١١٤) يقول الحاكم: «الجرح والتعديل مختلف فيهما، وربما عدّل الإمام وجرح غيره». انظر: الحاكم، **المدخل إلى أصول الحديث**، ص ٢٦.

وأبو حاتم والجوزجاني، و**المتساهلون** جداً: كالترمذي والحاكم والبيهقي؛ وآخرهم **الوسطيون**: كالبخاري وابن حنبل وأبي زرعة وابن عدي(١١٥).

لقد كان الإجماع حاصلاً منذ عهد المُحدّثين الأوائل إلى الآن، وإلى جانب المعايير العامة المستخدمة لمعرفة الراوة المتصفين بالعدالة وضبط الرواية ممن هم دون ذلك:

> يتفق جمهور علماء الحديث والفقه بالإجماع على أنه يشترط أن يكون الراوي الذي يُعتدّ بروايته عدلاً وضابطاً لما يرويه، وعلى وجه التحديد، لا بد من أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، خالياً من أسباب الفسق وخوارم المروءة؛ وأن يكون فطناً، شديد الحرص، قوي الذاكرة إذا كان يروي مما يحفظ؛ دقيقاً في طريقة تناوله للنص إذا كان يروي منه. وإذا كان الراوي يُحدّث بالمعنى، فإنه يشترط إضافة إلى ما سبق أن يكون على حذر من أن يُحدث أي تبديل في معنى النص، والله أعلم، وسوف نقوم بتوضيح هذه المقولة العامة بطرح عدد من المسائل(١١٦).

ويمضي ابن الصلاح في شرحه هذه الأصناف من خلال طرح خمس عشرة مسألة(١١٧)، بل إن كافة كتب مصطلح الحديث تقريباً تخصص جزءاً من معايير التمييز بين هذه الأصناف. وإن إجراء مسح عامٍ لمجموع ما كتب في هذا المجال يكشف عن بعض الحالات التي وظِّفت لإبراز رواة لا يَعدّهم المحدثون عدولاً، فمثلاً، الراوي المبتدع وهو الراوي الذي يناصر في مروياته أيديولوجيات طائفية لا يُعدّ عند المحدثين راوياً عدلاً، وكذلك الراوي الذي يصدر منه أي سلوك فيه ازدراء للشريعة، والراوي الذي يثبت أنه تحدّث بكلام أو سلك سلوكاً فيه ضلالة. وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر المُحدّثون الرواية التي يخالف فيها الراوي رواية مشكوكاً فيها، ولذلك فقد تكون مردودة.

---

(١١٥) محمد الذهبي، **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٠)، ج ٢.

(١١٦) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث**، ص ٨٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٩٤.

ولكن، قد يسأل أحدنا لِمَ تتباين أحكام مُحدّثين عديدين على راوٍ واحد؟ فبينما نرى ثناء المُحدّثين على بعض الرواة، نجد غيرهم من المُحدّثين يقللون من شأنهم. وفي حالة أكثر ندرة، قد نرى أحد الرواة يتلقى حكمين متناقضين من المُحدّث نفسه الذي قد يثني عليه مرة وينعته بالضعف مرة أخرى، وقد اشتهر ابن معين بهذه الصفة. ولقد ناقش المُحدّثون هذه المسألة في كتب مصطلح الحديث ووضعوا قواعد للتعامل مع هذا التباين(١١٨)، وقد تم تقسيم هذه القواعد إلى حالتين رئيستين:

الأولى، عندما يتلقّى الراوي حكمين متناقضين من محدّث واحد، فإن ذلك يعود إلى أن مرتبة الراوي قد تكون تبدلت. فمثلاً، قد يكون الراوي ثقة من ناحية قوة الذاكرة، ولكن مع مرور الوقت تضعف ذاكرته؛ أو إذا كان الراوي معتاداً على التدوين ولكنه فقد كتبه في لحظة ما كما هي الحال مع ابن لهيعة، وهكذا يغير المُحدّث حكمه على الراوي. وأحياناً يُبيّن المُحدّث سبب تغييره رأيه، ولكن في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك. وهناك سبب آخر يجعل آراء المُحدّث بخصوص أحد الراوة تبدو متناقضة، وذلك حينما يقارن المحدث بين راويين؛ ومثال ذلك أن يحكم على الراوي (أ) بأنه أضعف من الراوي (ب). فالمُحدّث في هذه الحالة لا يعني أن الراوي (أ) راوٍ ضعيف، ولكن بمقارنته بالراوي (ب) يظهر ضعيفاً إلى حد نسبي.

أما الحالة **الثانية** فهي عندما يُحكم على الراوي بحكمين متضاربين عنه من محدّثين مختلفين، فبالإضافة إلى السببين المذكورين في الحالة الأولى، هناك تفسير آخر لهذا التباين. فأحياناً يكون أحد المحدِّثَين على علم بشيء لم يصل إليه علم الآخر، وهذا ما يدعوه إلى انتقاد الراوي.

وعندما يكون هناك تضارب في الرأي حول راوٍ معين سواء أكان من المحدث نفسه أم من مجموعة من المحدثين، فإن على الجميع أن يختاروا أكثر الآراء عدلاً. ولقد اختلفت الآراء حول آلية ترجيح حكم معين على حكم آخر. فمن المحدثين من يميل إلى الحكم بالضعف، ومنهم من يميل

---

(١١٨) عماد الدين الرشيد، **نظريات نقد الرجال** (د. م.]: دار الشهاب، ١٩٩٩)، وسبط بن العجمي، **الاغتباط بمن رمي بالاختلاط** (حلب: المكتبة العلمية، [د. ت.]).

إلى الحكم بالكمال، وبين هذين الموقفين اتخذ السرخسي موقفاً معتدلاً؛ حيث قال إن علينا أن نتعامل مع كل حالة على انفراد. وبعبارة أخرى، فإنه يتعيّن علينا أن نُبيّن السبب وراء تغيير المحدّث رأيه، أو السبب الذي دعا محدّثيْن مختلفيْن إلى أن يطلقا حكمين متضاربين على الراوي ذاته. ويمكننا الفصل في المسألة بالاستناد إلى دراسة متعمّقة يتبين منها أي من الرأيين أقوى من الآخر.

٢ ـ عدم فهم مصطلح الحديث

إن النقطة الأساسية في أطروحتي تتركز على الدعوى النظرية التراكبية التي تفيد بأنّ إخفاق شاخت في فهم حقيقة مصطلح التفرد وصياغته لمعنى مدار الإسناد، كانا السبب في فشله في التمييز بين أنواع الفرد المختلفة كما بيّنها المحدّثون. وهكذا لم يتعامل شاخت إلا مع نوع واحد من التفرد باعتباره منطبقاً على كل الأحاديث غير المتواترة. وهذا ما جعل ادعاءه ينتهي بنتيجة خاطئة تفيد بأن كل أحاديث الكتب الستة (في الواقع، كل الأحاديث غير المتواترة) أحاديث غير صحيحة، كونها قد رويت من مدار إسناد هو المتوقع أن يكون الواضع لهذه الروايات. إن ما لم يضعه شاخت في الحسبان هو تعدّد مدارات الإسناد (من خلال تعدّد الأسانيد) للحديث الواحد الذي ينتهي في الآخر إلى مصدر أعلى مرتبة؛ وهو إما أن يكون صحابياً أو النبي [ﷺ] نفسه. وفي ذلك دلالة على أن كل ما ورد في الكتب الستة من أحاديث يصلح لأن يكون مثالاً على التفرد في نظر شاخت، بغض النظر عن تعدد مدارات الإسناد (من خلال تعدّد الأسانيد).

وبشكل عام، إن مصطلح الفرد المطلق الذي استخدمه السلف يتطابق في الواقع مع تعريف شاخت لمدار الإسناد، ولكن كان نادراً ما يستخدم من قبل المحدّثين. وفي ما يخص الفرد المطلق، أشار الذهبي إلى أن هذا النوع من الإسناد نادر جداً عند كبار الرواة إلى درجة أننا قد نجد الإمام الذي يروي مئتي ألف حديث لم يرو إلا حديثين أو ثلاثة فقط من هذا النوع(١١٩). والسبب الرئيس وراء هذا التضارب في فهم

(١١٩) محمد الذهبي، **الموقظة** (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ٧٧.

شاخت هو في الحقيقة استناده المقتصر على مصادر رئيسة لا صلة لها بالموضوع وعلى مصادر ثانوية غربية، فشاخت لم يرجع إلى كتب مصطلح الحديث أو علم الرجال (كتب الجرح والتعديل)، إنما كان يناقش مصطلحات الحديث ومسائله من منظور فقهي، ويظهر ذلك من خلال استخدام شاخت لكتب الشافعي كمصدر رئيس لمعلوماته عن الحديث، خاصة كتابه **الرسالة** الذي يتناول عدداً من المسائل المنتقاة في أصول الفقه، وكذلك كتابه **الأم** الذي يتناول فروع الفقه؛ وهذه أصول وفروع منفصلة عن بعضها في مجال العلوم الإسلامية التي تشترك في لفظ المصطلح لكنها تختلف في تعريفه واستخدامه.

وحتى عندما يرجع الشاختيون إلى مرجع في الحديث بغرض تأييد ظاهرة عامة، فإنهم في الأغلب يختارون نماذجهم من كتب السلف المخصصة لدراسة الأحاديث غير الصحيحة. فعلى الرغم من أن يونبل أظهر عدداً قليلاً من الأحاديث المختلقة كموضوعات ابن الجوزي، إلا أن كثيراً من الأحاديث التي ساقها كانت منتقاة من أمثال ذلك الكتاب من الكتب، مع أنه لم يذكر أنها أحاديث موضوعة[(١٢٠)].

وبعبارة أخرى، لقد كان على الشاختيين، كي يجعلوا استنتاجاتهم مقنعة، أن ينطلقوا لا من الموضوعات، كما فعلوا، ولكن من الأحاديث الصحيحة التي أجازها المُحدّثون. والدليل المدهش على عدم إلمام شاخت بالمصطلحات التي استخدمها السلف لتقييم الرواة هو استخدامه لمصطلح التدليس. ففي كلامه عن الشافعي يقول شاخت: «إنه يتحرز من أن يواجه حقيقة التدليس التي تقتضي تغييب أو حذف أسماء رواة غير ثقات من الإسناد (Ris. 53)؛ لكنه يعلم أن مالك وابن عيينة، وهما اثنان من أعلى الراوة قدراً، قد مارسا التدليس عنده»[(١٢١)]. وهنا يدلل شاخت على جهله في ما يتعلق بالاستخدام الدقيق للمصطلحات التي تضمّنها علم مصطلح الحديث؛ ففي أوساط المُحدّثين، ليس المقصود من مصطلح التدليس

(١٢٠) انظر: Juynboll, «On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity,» p. 174.

(١٢١) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 37.

الطعن في الراوي على كل حال ـ فالبخاري نفسه قد حصل منه التدليس ـ فهنالك خمس طبقات من الرواة المدلسين؛ مالك وابن عيينة وهما يندرجان تحت الطبقة التي لا تُنقص من مصداقيتهما في الرواية[١٢٢].

٣ ـ عدم التفريق بين المتن والإسناد

نتيجة لإخفاق شاخت في فهم مصطلحات الحديث، بل في هذا المجال العلمي بوجه عام، أخفق شاخت في استيعاب ظاهرة مدار الإسناد كما هي عند السلف. وهكذا، ربطت نظرية شاخت في الإسناد دراسة المتن بدراسة الإسناد من دون ملاءمة. فهو لم يدرك أن الإسناد وإن تعدد فقد ينتهي إلى المتن نفسه، كما أنه اتهم السلف اتهاماً باطلاً بأنهم أخفقوا في نقد المتون، ولذا جاء كلامه كما يأتي:

> لم تكن المدارس الفقهية القديمة في تناولها للروايات الحديثية تراعي معايير النقد التي كانت في زمن الشافعي قد تقدمت على يد علماء الحديث. . . إنها قاعدة الشافعي التي تقضي بعدم قبول إلا الموثّق من الأحاديث (*Ikh*. 58)، أي إن المعيار في معرفة موثوقية الحديث من عدمها هو الإسناد[١٢٣].

وبالإضافة إلى ذلك، يعتقد شاخت أن «نقدهم العلمي [أهل الحديث ـ الحمودي] للإسناد لا صلة له بالتحليل التاريخي»[١٢٤].

ومن الجدير بالتأكيد هنا هو أن المُحدّثين فرقوا بين الغريب في الإسناد والغريب في المتن. فالآخر مقتصر على الفرد المطلق، بينما الأول يشير إلى التفرد الجزئي. وهذا الفرق قد يملأ في دائرة الدراسات الإسلامية فراغاً لم يتم شغله على نحو ملائم من الجانب الأكاديمي الغربي. فموتسكي يؤكد أن مفهوم مدار الإسناد لم يحظ بما يكفي من الدراسات.

---

(١٢٢) لمزيد من التفاصيل حول تعاريف هذه المصطلحات، بالإضافة إلى المصادر الرئيسة، تقدم ذكرها.

(١٢٣) انظر: Schacht, Ibid., p. 36.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦٣، و يذكر أن جيتاني (Gaetani) قد درس الأسانيد، بإشارة خاصة إلى الروايات التاريخية، انظر: *Annali*, I, Introduction, pp. 9-28.

يقول موتسكي: «إن مفهوم مدار الإسناد بوصفه نظاماً لا يمثل مدارات الإسناد الخاصة بجيل الصحابة أو بالرسول [ﷺ] نفسه في حال كونه مدار الإسناد. فهذه النماذج تحتاج إلى شروح أخرى»(١٢٥). ولو أن شاخت طبق هذا الفرق لكانت نظرية المدار التي وضعها أقل إشكالاً، ولكن يبدو أنها لم تتلق ما يكفي من التأمل من شاخت. ولعل غموض الفَرق الذي وضعه المحدثين يكمن في الاختلاف اللفظي للحديث نفسه. ولقد ناقش افتخار زمان آلية المحدثين في تقييم الرواة عندما يروون صيغاً مختلفة للحديث نفسه، وآلية ترجيح أقربها للصحة(١٢٦). ويقول جورك (Görke) بخصوص اختلاف الصياغة اللفظية للحديث نفسه:

> والمشكلة الأخرى التي واجهها شاخت في التعامل مع حديث معين هي أن الرواية نفسها قد تتكرر في عدة فصول من الكتاب، أما الصياغة اللفظية للمتن فقد تكون مختلفة اختلافاً بسيطاً، على حسب النقاط التي يركز عليها موضوع الحديث. وقد يعطي ذلك شاخت انطباعاً غير صحيح وهو أن الرواية قد تكررت بإسناد معين، وهي في الحقيقة ليس إلا رواية واحدة(١٢٧).

ولقد أشار السلف من أهل الحديث إلى هذا الفرق، وركّزت مؤلفات عديدة على مسألة نقد المتن(١٢٨)؛ فعلى سبيل المثال، يقول ابن الصلاح: «قد يصف المحدّثون حديثاً ما بأنه صحيح الإسناد، لكنه غير مقبول لأنه شاذ أو لأنّ به علة»(١٢٩). ولقد عقّب ابن كثير على هذا حيث أكد أن:

---

(١٢٥) انظر: Motzki, «Dating,» p. 241.

(١٢٦) انظر: Iftikhar Zaman, «The Science of Rijāl as a Method in the Study of Ḥadīths,» *JIS*, vol. 5, no. 1 (1994), pp. 1-34.

(١٢٧) انظر: Görke, «Eschatology, History and the Common Link,» p. 187.

(١٢٨) انظر مثلاً: مسفر الدميني، **مقاييس نقد متون السنة** (الرياض: دار الرشد، ١٩٨٤)؛ محمد الجوابي، **جهود المحدثين في نقد متون السنة** (تونس: مطابع عبدالكريم، [د. ت.])؛ محمد لقمان السلفي، **اهتمام المحدثين بنقد متون السنة** (بيروت: دار الداعي، ٢٠٠٠)؛ سلام البشير، **أصول منهج النقد عند أهل الحديث** (بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٢)؛ سلطان الطبيشي، **نقد المتون في كتب علل الحديث** (رسالة دكتوراة، جامعة الملك سعود، الرياض، [د. ت.])؛ وأهم مرجع هو ابن القيم الجوزي، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف** (بيروت: دار المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٣).

(١٢٩) ابن الصلاح، **مقدمة في علوم الحديث**، ص ١٩.

«القول بأن الإسناد صحيح أو حسن لا يعني أن المتن صحيح أو حسن، فقد يكون المتن شاذاً أو به علة»[١٣٠]. ولقد قال ابن القيم الجوزية كذلك: وقد عُلِم أن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث وليست موجبة لصحة الحديث، فإنّ الحديث الصحيح إنما يصحّ بمجموع أمور منها: صحة سنده وانتفاء علته وعدم شذوذه»[١٣١].

وفي السياق ذاته قال العراقي: «استناداً إلى رأي المحدثين، فإنّ صحة الإسناد ليست موجبة لصحة المتن»[١٣٢]، وبالإضافة إلى إجماع المحدثين من حيث النظرية على النص والإسناد، فإنّ هناك كثيراً من الشواهد العملية التي تثبت موقفهم. فهناك كثير من الأمثلة على أحاديث صحّت من حيث الإسناد، ولكن متونها لم تصح، ومن ذلك حديث الخطيب البغدادي الذي بعد أن أورد حديثاً عن الخليفة أبي بكر، أتبعه بقوله: «وعلى أن جميع رواة هذا الحديث ثقات، إلا أنه لا يعد صحيحاً»[١٣٣]. وقد أورد البغدادي حديثاً وصفه بقوله: «حديث متقن الإسناد لكنه منكر جداً»[١٣٤].

ولقد أجرى الطبيشي دراسة شاملة للمنهج النقدي عند أهل الحديث في ما يخص المتن؛ حيث صنف المتن إلى عشرة أنواع بناء على مصطلح الحديث. وعلى نحو مقارب، قام قبله الإمام ابن القيم، في دراسة أكثر شمولاً، بترتيب المتون بحسب مواضيعها. وما يهمنا في الدراسة التي بين أيدينا التصانيف ذات الصلة بالتفرد، مثل الشاذ والمنكر والمضطرب. وهكذا فإن ادعاء شاخت في ما يخص الإسناد ادعاء ضعيف، ومما اتضح من آراء السلف حول الأسانيد، يتبيّن أن ادعاء شاخت بأنها عديمة الصلة بالمتن هو ادعاء باطل.

---

(١٣٠) إسماعيل بن كثير، **اختصار علوم الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢١.

(١٣١) ابن قيم الجوزية، **الفروسية** (المدينة: مكتبة التراث، ١٩٨٠)، ص ٦٤.

(١٣٢) العراقي، **فتح المغيث**، ج ١، ص ٦٣.

(١٣٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ١٤، ص ٣٦.

(١٣٤) الذهبي، **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**، ج ٢، ص ٣١٢.

وقد سئل ابن القيم إن كان هنالك معايير لمعرفة الحديث الموضوع من دون النظر في الإسناد؟ فأجاب بأن ذلك ممكن للمُحدّثين حيث إنهم أمضوا وقتاً كافياً ليكون لديهم ملكة معرفة الأحاديث، من خلال معرفة تامة بالأحاديث القولية والفعلية. وأضاف أن التفريق بين الحديث الصحيح وغير الصحيح ليست مهمة يسيرة على من يقلّد مذهبه من دون أن يدرس السُنّة بنفسه.

ولقد خصص ابن القيم كتابه **المنار المنيف**(١٣٥) للإجابة عن هذا السؤال. وأدرج عدداً من المعايير المتبعة لمعرفة العوامل التي تقدح بقوة في صحة الحديث، وأورد عدة أمثلة على كل عامل. وفي ما يأتي عرض مختصر للمعايير التي ذكرها ابن القيم بالتفصيل في كتابه عن نقد المتن:

١. إذا كان في الحديث مبالغات ليست معهودة عن الرسول، كحديث «من قال لا إله إلا الله خلق الله من تلك الكلمة طائراً له سبعون ألف لسان لكل لسان سبعون ألف لغة يستغفرون الله له».

٢. إذا كان الحديث مخالفاً للواقع فإنه حديث موضوع، ومثال ذلك حديث «الباذنجان شفاء الحمى»، أو حديث «إذا كان الرجل يتكلم فعطس فحديثه صادق». فهذان الحديثان موضوعان لأن أكل الباذنجان لا يشفي الحمى، ولأن العطس في أثناء الكلام لا يدل على صدق المتحدث، فكثير من المعروفين بالكذب يعطسون في أثناء الكلام.

٣. وإذا كان الحديث مخالفاً لما جاء صراحة في السُنّة، كأن يكون الحديث حاثاً على الظلم والجور، أو أن يكون داعياً إلى ارتكاب الإثم، فإن الحديث حينها يكون موضوعاً.

٤. وإذا كان الحديث مخبراً عن حدوث أمر ما في تاريخ أو زمن معين، فإنه يعد موضوعاً؛ ومثال ذلك «في عام كذا وكذا أو في شهر كذا وكذا سيكون أمر ما».

---

(١٣٥) ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف** (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٠).

٥. وإذا كان الحديث مخالفاً لتعاليم الرسل، كحديث «اعبدوا الله بإطالة النظر في وجوه الحسان».

ومن الملاحظ ليس فقط في مؤلفات شاخت بل في كل من اتخذ المنهج العلمي الشاختي، وجود نزعة إلى تقسيم أسانيد حديث معين، ومن ثم دراسة هذه الأسانيد كل على حدة، كما لو كانت متصلة بأحاديث متفرقة. فموتسكي ـ سيراً على خطى يونبل ـ فرّق أسانيد أحد الأحاديث، لأنه وجد فروقاً في الصيغ اللفظية للمتن. ولقد طبق هذه المنهجية في مقالته «مقتل ابن أبي الحُقيق»؛ حيث قام بدراسة أربعة أسانيد (شواهد) لحديث واحد كل على حدة، فاعتبر أبا إسحاق (١٢٦هـ/ ٧٤٣ ـ ٧٤٤م) مداراً لإسناد حديث البراء؛ وابن شهاب الزهري وهو عالم مشهور من أهل المدينة (١٢٤هـ/ ٧٥٢م) مداراً لإسناد حديث ابن كعب؛ وعبد الله بن أنيس (٥٤هـ/ ٦٧٤م) مداراً لإسناد حديثه؛ وابن لهيعة (١٧٤هـ/ ٧٩٠ ـ ٧٩١م) مداراً لإسناد حديث عروة[١٣٦].

وفي تحليله لحديث ابن كعب، يصف موتسكي الراوي عن الزهري بأنه مدار إسناد جزئي قائلاً: «من بين الرواة عن الزهري، هناك أربعة رواة يعدون مدارات إسناد جزئية»[١٣٧]. والآن، إذا طبقنا تحليل موتسكي الخاص بـ «مدارات الإسناد الجزئية» على أعلى مرتبة في إسناد هذا الحديث، فإن الأحاديث الأربعة للبراء وابن كعب وعبد الله بن أنيس، وعروة كلها يجب أن تعد مدارات إسناد جزئية، ويكون مدار الإسناد الأعلى النبي [ﷺ] نفسه.

وعلى الرغم من أن هناك فروقاً يسيرة بين هذه الأحاديث، إلا أنها تعدّ حديثاً ذا متن متنوع الصيغ. ولقد فسر مارستون ذلك في مقالته «نظرة في قراءات متنوعة في الحديث» حيث ربط بين علماء الحديث وبلغاء المدرسة الهيلينية؛ وأكّد في مقالته أنّ الجمع بيّن الدليل والسمات المتشابهة لقراءات مختلفة يدفع إلى الافتراض بأن أولئك العلماء الذين كانوا مؤهلين

(١٣٦) انظر: Harald Motzki, «The Murder of Ibn Abī L-Ḥuqayq,» in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), pp. 175-182.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

لرواية الحديث بالمعنى استخدموا الأدوات المنهجية نفسها التي استخدمها بلغاء المدرسة الهيلينية، ولكن ليس هناك دليل على أن رواة الحديث قد تعلموا من المذهب الهيليني؛ ولذلك يخلص مارستون إلى أن أوجه الشبه بين نظامي التعبير هذين يعكس مقولة أرسطو إن البلاغة «حاضرة في إدراك كافة البشرية وليست حكراً على أي علم خاص»[(١٣٨)].

٤ ـ أخطاء شاخت المنهجية

في مؤلفَيْ شاخت الرئيسين: **الأصول** و**المقدمة**، يمكن استخراج ثلاثة أخطاء منهجية كبيرة تتصل بنظرية المدار التي وضعها شاخت. وهذه الأخطاء تتعلق بـ: (أ) المصادر؛ (ب) فرضياته العامة في ما يخص تكوين الفقه الإسلامي، والأدلّة التي ساقها لتدعيم فرضياته؛ (ج) التعارض بين منهج السلف من أهل الحديث والمنهج العلمي البحت الذي اتبعه المؤرخون.

أ ـ المصادر

تتشعب مشكلة المصادر عند شاخت إلى عدة تفرعات، أولها أن شاخت لم يتزود بمصادر كافية، وكانت النتيجة أن وسم مراحل تكون التراث الإسلامي بجزء من إحدى المراحل، ما أدى إلى خلل في التصور الكلي للتراث.

ولقد أشار إلى هذا الخلل كولسون (Coulson)[(١٣٩)] الذي لاحظ في شاخت اعتماده غير المبرر على مؤلفات الشافعي (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، كما أدرك أن التصور الكلي الذي ظهر في بحث شاخت عن تاريخ الفقه الإسلامي، بما فيه المسائل الخاصة بالحديث، عكس الاختلال المنهجي لدى شاخت. والحق أن أصدق ما يوصف به كتاب **الأصول** هو أنه دراسة للشافعي، وأنه من خلال الشافعي يرى شاخت الحركة الإسلامية للحديث

(١٣٨) انظر: R. Marston Speight, «A Look at Variant Readings in the Ḥadīth,» *Der Islam*, vol. 77 (2000), p. 179.

(١٣٩) انظر: Noel J. Coulson, «European Criticism of Ḥadīth Literature,» in: A. F. L. Beeston, *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 318.

في القرن الثاني الهجري. ولقد أكد غيوم أن ندرة المصادر هي أحد الأسباب الرئيسة في إخفاق كتاب **الأصول**:

> إن كمّ القراءة والبحث الذي صُرف لهذه الدراسة كمّ هائل، ويستحق د. شاخت الشكر والعرفان من جميع علماء الإسلام. وأرجو أن لا يكون من النكران أن افترض أنه لو كان زودنا بفهرس كامل وتفصيلي لمراجعه التي لا تحصى من مؤلفات الشافعي، فإنه سيكون قد كفانا عناء البحث عنها واستخراجها بأنفسنا[(١٤٠)].

وهكذا فإنه بغض النظر عن كثرة المصادر التي قرأها شاخت، فهو لم يقم بوضع حواشٍ للدلالة على ما يقول.

إن الاعتماد على مصدر واحد فقط (أي مؤلفات الشافعي) لدراسة موضوع معين يصبح أكثر إشكالاً عندما يكون هناك مصادر أخرى كثيرة تتطرق إلى الموضوع نفسه. وعلى ضوء مسألة محدودية المصادر التي استعان بها شاخت، يطالب شولر (Schoeler) بإعادة تقييم أقواله حول النظرية الفقهية الإسلامية[(١٤١)]. يقول شولر في دراسته لهذه المسألة، تعقيباً على حديث موسى:

> انطلاقاً من أن عدداً كثيراً من المصادر الجديدة للمواد المتعلقة بموسى قد ظهرت للنور، وأصبحت في المتناول في السنوات الأخيرة، وبما أن البحوث الحديثة عارضت بقوة بل فندت نظريات شاخت بأكملها، فإن الوقت قد حان لإعادة التحقيق في كتاب **المنتخب**[(١٤٢)].

وأورد شولر مثالاً يوضح كيف يمكن أن يتغير التقييم لرواية في مصدر

---

(١٤٠) انظر: Guillaume, «Joseph Schacht: The Origins of Muhammedan Jurisprudence,» p. 177.

(١٤١) انظر: George Schoeler, «Mūā B. 'Uqbah Maghāzī,» in: Harald Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), p. 95.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٠. يشير شولر (Schoeler) إلى مخطوطة **المنتخب**، علماً أن كتاب **المنتخب** لعبد بن الحميد صدر حديثاً.

حين ترد تلك الرواية في عدة مصادر تزيد على ما كان معروفاً زمن شاخت(١٤٣).

ولقد أشار كثير من العلماء إلى طبيعة مصادر شاخت المتصفة بالإبهام والمحدودية الشديدة، التي استعان بها في مؤلفيْه الرئيسين. ومن بين هؤلاء المفكرين عتر الذي ذكر أن العلماء المعاصرين يقومون بإخراج طبعات مهمة للمخطوطات التي كتبت في النصف الأول من القرن الهجري الثاني، والتي لم تكن في متناول شاخت؛ مثل الجامع لمعمر بن راشد (١٥٤هـ/٧٧١م)، وسفيان الثوري (٩٧هـ/١٦١م)، وهشام بن حسان (١٤٨هـ/٧٦٦م)، وابن جريج (١٥٠هـ/٧٦٨م) وغيرها(١٤٤).

ولقد أورد جي وليام فوك (J. W. Fück) مثالاً آخر يوضح أثر استخدام المصادر غير الوافية في إدراكنا لنظرية المدار. فلقد نص فوك على أنه وفقاً لمعلومات شاخت، عندما يظهر في كل سلاسل الرواة تحيّز لحديث ما في القرن الثاني، فإن هذا التحيز هو المسؤول عن اختلاق هذا الحديث. ولكن شاخت لم يضع في اعتباره أنه لم يصل إلينا إلا عدد قليل من مراجع الحديث القديمة(١٤٥). وبعبارة أخرى، فإنّ الراوي الذي يبدو أنه الرواي الوحيد لحديث معين قد يكون تزود بمصادر لم تنشر ولكن في طريقها إلى النشر، كما وضحنا سابقاً في هذا الفصل. ولكن محدودية مراجع الحديث التي استخدمها شاخت، بالإضافة إلى قلة خبرته في التعامل معها أدّى به إلى الخروج بنتائج خاطئة.

وتخلُص بعض الدراسات المعاصرة، كدراسات: عتر **منهج النقد**(١٤٦) والزهراني **موقف أهل الأهواء**(١٤٧) وبهاء الدين في كتابه **المستشرقون والحديث**، تخلص هذه الدراسات إلى أن إخفاق مشروع شاخت كان نتيجة

(١٤٣) مثالان قام شاخت بتقديمهما، ص ٩١.

(١٤٤) **منهج النقد في علوم الحديث**، ص ٤٦٦.

(١٤٥) انظر: J. W. Fück, «Review Article,» *Journal of the Pakistan Historical Society,* vol. 4 (October 1969), p. 294.

(١٤٦) عتر، المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

(١٤٧) محمد الزهراني، **موقف أهل الأهواء والفرق من السُنّة النبوية ورواتها** (الطائف: مكتبة الصديق، ١٩٩١).

استخدامه بعض الشيء لمراجع لا صلة لها بالموضوع ككتابيْ **الرسالة** و**الموطأ** اللذين يعتبران كتابيْن فقهييْن، أو على أقل تقدير ليسا كتابين متوسعين في الحديث[١٤٨].

ب ـ تعميم الخاص

والمشكلة الثانية التي وقع فيها شاخت من حيث المنهجية المتبعة في دراسته هي التعميم. فنراه يصل مراراً إلى نتائج مبهمة، بعضها مستمد من مقدمات غير صحيحة. ولقد لاحظ ذلك موتسكي الذي أشار إلى محاولة شاخت المضللة لبرهنة فرضية غولدزيهر الخاطئة التي تزعم أن معظم روايات الحديث غير موثوقة من الناحية التاريخية، غير أن شاخت فاق غولدزيهر في عمومية استنتاجاته وتطرفها. وبالإضافة إلى ذلك، ارتكزت نتائج شاخت على روايات فقهية أقر المسلمون أنفسهم بأنها باطلة على وجه العموم. ولقد استقر في الأذهان أن النتيجة العامة التي توصّل إليها شاخت تتلخص في أن روايات الحديث التي ظهرت في القرن الثاني الهجري كلها روايات مختلقة، وكذلك روايات الحديث التي جاءت من بعد في الوقت الذي بدأ فيه علماء الفقه المسلمون بتكوين مذاهبهم[١٤٩].

وفي ما يتعلق بمقولة شاخت «إن نصوص الحديث القصيرة تكون في الأغلب قديمة، والمفصلة جديدة». يعلق موتسكي قائلاً إن «هذا التعميم غير صحيح»[١٥٠]. وإلى جانب الدليل النظري الذي أدلى به موتسكي تعبيراً عن عدم قبوله للتعميم في منهج شاخت، فإن هناك دليلاً تاريخياً قوياً يبين علة هذا التوجُّه. فبعد دراسة موتسكي دراسة شاملة لمقتل ابن أبي الحقيق قال ما يأتي:

> إن هذا يتركنا أمام سؤال محير بشأن أي الروايتين يرجح أنها هي المصدر الأصل، أهي الأطول التي رواها الواقدي، أم هي

---

(١٤٨) محمد بهاء الدين، **المستشرقون والحديث** (عمّان: دار النفائس، ١٩٩٩)، ص ١٠٢-١٢٧.

(١٤٩) انظر: Harald Motzki, «The Collection of the Qur'ān,» *Der Islam,* vol. 78, no. 1 (2001), p. 10.

(١٥٠) انظر: Motzki, «The Murder of Ibn Abī L-Ḥuqayq,» p. 188.

رواية الزهري الأقصر؟ وبناء على ما ذكر آنفاً، فإنه بالركون إلى رأي شاخت نرى جنوحاً من علماء الحديث الغربيين إلى اعتبار النصوص الأقصر هي الأصل. وأنا لا أرى سبباً يبرر قبول مثل هذا التعميم. فالروايات المطولة قد تكون قديمة قدم الروايات المختصرة، بل إن الأخيرة ما هي كما يبدو إلا ملخصات للسابقة[١٥١].

ج ـ المنهج في دراسة التاريخ: بين المُحدّثين والعلمانيين

إن المسألة الثالثة المقدّمة للنقاش هنا هي موقف شاخت العام إزاء أساليب نقد الحديث المتبعة من كل من العلماء المسلمين والغربيين التي يراها شاخت متضاربة؛ لأنها مبنية على افتراضات مختلفة اختلافاً تاماً؛ **الأولى** على عقيدة دينية وقاعدة أخلاقية متينة ورأي حكيم، **والأخرى** على نقد تاريخي علماني وبينهما يرى بعض العلماء، مثل كولسن، أن الحقيقة تكمن في مكان ما بين النظرية الفقهية الإسلامية التقليدية والمنهج التاريخي لشاخت[١٥٢]. ولكن هذا الحل الوسط ظاهرياً يديم الانفصال الذي افترضه شاخت بين منهج المؤرخين الغرب والمنهج السلفي.

إن هذا الفصل يتجاهل المظاهر المادية التاريخية لنظرية المعرفة السلفية التي لا يمكن تصنيفها تصنيفاً صرفاً على أنها إما علمانية بحتة أو دينية بحتة، وهي بصفة أكثر دقة تُمثّل كلا المعيارين الكمي (الضبط) والنوعي (العدالة). إن منهجيتهم لا تتوقف على «تقوى» أو «استقامة» الراوي كما هي الحال في شروط الشاهد التي تستوجب الاستقامة الأخلاقية للإدلاء بشهادته عند القاضي. لقد كان السلف في الحقيقة يضعون عند تقييمهم للرواة مقاييس أشدّ عناية من تلك المشترطة في الشهود؛ كل ذلك للتثبت من مدى طواعية المسلم حتى يشهد له بالموثوقية أو بعدمها. ولقد ذكرت بالتفصيل المعايير الموضوعية التي يتخذها السلف في تعريف التقوى في هذا الشأن.

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١٥٢) انظر: Coulson, «European Criticism of Ḥadīth Literature,» p. 321

وفي تقييمه لطبيعة الفقه الإسلامي ومصادره، يضع أس جي فيزي فيتزجيرالد (S. G. Vesey-Fitzgerald) مفهومه في نطاق إداركي أكثر شمولاً، يمكن ملاحظته في العلوم الإنسانية:

> إن الدورة الطبيعية للنمو الفكري في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية تتلخص في أن التطبيق يسبق النظرية التي تأتي في ما بعد بسلسلة من الأحكام العامة المستقاة من الحقائق الملاحظة؛ الفكر المنطقي يسبق المنطق والمجتمع يأتي قبل العلوم الاجتماعية. والدين بالمثل، فإن أي دين عظيم يأتي سابقاً نظريته العقدية، والشريعة (Recht) سابقة القانون (Rechtswissenschaft)[(١٥٣)].

وعندما أراد فيتزجيرالد أن يعترف بأثر هذه الظاهرة في تاريخ التشريع الإسلامي، وقف موقفاً معارضاً للرؤية التقليدية واتخذ رؤية مقاربة لرؤية شاخت: «ولكن، وفقاً للرؤية الإسلامية السلفية التي يظهر بوضوح أنها مقبولة في الأصل حتى من العلماء الكبار من أمثال سنوك هورغرونج (Snouck Hurgronje) وساخاو (Sachau)، فإن النظرية جاءت بدءاً، ثم جاء التطبيق بناء عليها»[(١٥٤)]. ولكن من بعد آخر، لم يكن التطبيق سابقاً للنظرية التشريعية إذا ما وضعنا في الاعتبار أن القرآن وحديث الرسول (ﷺ) عناصر تطبيقية للشريعة الإسلامية وأن الفقه تطبيق نظري مستمد منهما. ولكن شاخت والشاختيين لم يفهموا الفكرة بهذه الطريقة، فهم يرون أن معظم ما جاء في التشريع الإسلامي كان موجوداً «قبل الإسلام»، معتبرين العناصر التطبيقية كذلك عناصر «قبل إسلامية،» كانت موجودة فترة طويلة قبل أن توضع في قالب نظري.

ولقد اتبع كولسن مسلكاً آخر لنقد منهجية شاخت الأساسية بتقديم مثال من رواية صحيحة. فكولسن يؤكد أن مثالاً واحداً لا يؤثر في جوهر

---

(١٥٣) انظر: S. G. Vesey-Fitzgerald, «Nature and Sources of the Shari'a,» in: Majid Khadduri, ed., *Law in the Middle East:* (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), vol. 1: *Origin and Development of Islamic Law,* p. 90.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٠.

فرضية شاخت، ولكنه قد يشكك في درجة صحة الفرضية[155]. ومن جانب آخر نجد أن نظرية شاخت لم تُبنَ على أساس متين، لأن الأحاديث التي استدل بها قليلة جداً، إلى جانب أنها شاذة، وعلى الرغم من ذلك اعتبرها شاخت نماذج معيارية لرواية حديث النبي [ﷺ]. وبفعله هذا يكون شاخت قد أحدث مفارقة تاريخية (مغالطة تاريخية، تعكس بالتالي مغالطة منطقية) مقتضاها أن الجزء الخطأ يُرى على أنه يمثل الكل. ولذلك، لا يستطيع الشاختيون أن يستخلصوا من ذلك أن جميع روايات الحديث روايات مختلقة حتى يتم إثبات صحتها بطريقة موضوعية.

وفي الحقيقة، إن منهج شاخت الذاتي والحاد حال دون أي تعديل أو تطوير لطرحه، حتى بمقاييس مناهج البحث الغربي. ولقد اتضح ذلك لكولسون عندما كتب كتابه **تاريخ التشريع الإسلامي**. ولقد انتقده شاخت انتقاداً شديداً، رافضاً توجهاته، لكن كولسون ردّ على شاخت ردّاً وضّح فيه أن مناهجهم إزاء الموضوع تختلف اختلافاً جوهرياً؛ ولكن يبدو أن شاخت لم يُعِر اهتماماً لأي مناهج أخرى سوى مناهجه. ولذلك نراه يصرّ على تقييم مادة البحث في كتاب كولسون على ضوء منهجه الخاص؛ الموقف النقدي الذي وصفه كولسون بأنه «غير مبرر، وإساءة مبطنة، ومتشبث بالذات إلى درجة ما»[156]. والخلاصة هي أن شاخت جعل الافتراض السلبي الذي مضمونه أن شواهد الحديث الشرعي لا تعود بنا إلى ما وراء القرن الثاني من الإسلام، جعله يتحول إلى عبارة إيجابية مضمونها أن الحركة التطويرية للحديث لم تبدأ إلا في أواخر العصر الأموي[157].

إنه لمن الواضح أن فهم شاخت لرؤية السلف (لطريقة تناول السلف) لمدار الإسناد كان فهماً خاطئاً، وأن آثار ذلك الفهم لا تقتصر على نظرية المدار التي أسسها، بل إنه يحمل معه تَبِعات كبيرة تؤثر في كثير من آرائه حول تاريخ التشريع الإسلامي القديم، وسأقوم بمناقشة بعضها في الفصل القادم.

---

(١٥٥) انظر: Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press, 1990), pp. 69-70.

(١٥٦) انظر: Noel J. Coulson, «Correspondence,» *Middle Eastern Studies*, vol. 3, no. 3 (1967), pp. 201-202.

(١٥٧) انظر: Coulson, «European Criticism of Ḥadīth Literature,» p. 320.

الفصل الخامس

لوازم بطلان نظرية المدار

أولاً: نظرية النمو العكسي للإسناد

إن طريقة فهم شاخت وطريقة عرضه لنمو الحديث بصفته تعبيراً خالصاً لأقوال الرسول [ﷺ] أو أفعاله هي محل إشكالية. فنظرية شاخت تُثبِتْ النمو العكسي للإسناد، بمعنى أن الإسناد لم يكن له وجود قبل وجود مدار الإسناد، ما دعاه إلى أن يرفض الأحاديث جملة واحدة، غير أنّ هذا ليس المنهج العلمي الصحيح في التعامل مع هذا القدر الهائل من الحديث.

ولقد ساق شاخت وأتباعه أدلّة تدعم آراءهم، اعتبر حالات نادرة أو شاذة، مثل النمو العكسي لأسانيد بعض الأحاديث الضعيفة ظواهر حتمية ولكنّ هذه الأمثلة على النمو العكسي للأسانيد تؤكد التضارب بين النظرية والتطبيق. إن المنهجية التي اتُّبعت في هذه النظرية قد تعرضت للنقد من الشاختيين أنفسهم. فهذا كوك (Cook) ينتقد فان إس (Van Ess) كونه استخلص من حادثة نادرة قاعدة عامة، ويتّهمه بتضليل القراء حين اعتبر (كوك) هذه الحادثة النادرة مثالاً نموذجياً وما هي في الحقيقة إلا حالة استثنائية[1]، ولكن بغض النظر عن هذا النقد النظري، فإنه حين يأتي التطبيق سنرى كوك يقر بنظرية شاخت التي تفيد بأن الإسناد يمتد بشكل عكسي مع مرور الوقت، بدلاً من أن يُبدأ من الرسول [ﷺ] ثم

(١) انظر: Michael Cook, *Early Muslim Dogma* (London: Cambridge University Press, 1981), p. 132.

من يتلوه من الصحابة ثم التابعين وهكذا، وهذا بالضبط ما أنكره كوك على فان إس.

ومن أجل معالجة قضية موثوقية الروايات الإسلامية والنمو العكسي للإسناد على وجه التحديد، فإنه من الجدير أن نشير إلى أن علماء الغرب قد وضعوا أساليب نقدية يمكنهم من خلالها قياس مدى صحة الحديث على أسس معينة. فعلى سبيل المثال، قام موتسكي بوضع استراتيجيتين للتعامل مع هذه المشكلة: (أ) إعادة تقييم نقدية للدراسات التي تنكر القيمة التاريخية لروايات الحديث في القرن الأول؛ (ب) تحسين أساليب التحليل وتأريخ الروايات. إن كلتا الاستراتيجيتين صالحة للتطبيق سواء على المستوى الأعم، بمعنى أن تطبقا على أنواع معينة من الحديث مثل الأحاديث التأويلية أو الأحاديث المتخصصة بالأحكام القضائية أو على أحاديث أكثر تحديداً، بمعنى أن تطبقا على حديث معين أو مجموعة من الأحاديث(٢). وعلى النقيض، نجد حُجج شاخت أقل إقناعاً: إن الأسانيد، بغض النظر عن كونها مختلقة جزئياً، يمكن أن تستخدم للكشف عن ـ ما يُسمّى ـ بمُختلق الحديث، وذلك عن طريق مقارنة الأسانيد المختلفة للحديث المختار واستخراج مدار الإسناد لها. ولقد تم ـ في الواقع ـ الأخذ بهذه الاقتراحات وتحديثها في الخمس والعشرين سنة الأخيرة حتى أصبح العلماء من أمثال موتسكي يتحدّثون عن منهجية تحليل الإسناد.

وعلى الرغم من أن فرضيات شاخت لم تزل حتى الآن موضع جدل، إلا أنّ منهجيته لا بد من أن تستجلب اهتمام المؤرخين المهتمين بالعصر الأول من الإسلام. لقد كانت فرضية شاخت التي تفيد بأن الإسناد يتجه عكسياً مبنية على أمثلة قاصرة، أحدها واجهه شولر بالنقد حيث وجد أدلّة تاريخية تثبت بطلان كلام شاخت الذي ادعى أن موسى اختلق أحاديث ونسبها إلى الزهري؛ وهكذا فإن أحاديثه موضوعة. ولقد وجد شولر من خلال تحقيقه في مصادر مختلفة أن في مصنف عبد الرزاق روايات مماثلة

(٢) انظر: Harald Motzki, «The Collection of the Qur'n,» *Der Islam*, vol. 78, no. 1 (2001), p. 5.

لروايات موسى التي رواها عبد الرزاق عن معمر بن راشد عن الزهري[٣].

وكما رأينا سابقاً، لم يكن شاخت على علم بأنّ المحدثين قد أدركوا المشكلة التي تمثلت في نظرية المدار. وبذلك فإنه ليس من المستغرب أن لا يضع شاخت اعتباراً لرأي المحدّثين في ما يتعلق بالنمو العكسي للإسناد. ومن حصيلة المأثور من الحديث كان ثمة أحاديث أُسنِدت إلى الرسول (ﷺ) وجرى تداولها مدة طويلة تحت مسمى آخر. فالأحاديث الموقوفة[٤]، وهي الأحاديث التي تعود إلى صحابة أو حتى تابعين قد حُوِّلت بكل بساطة إلى أحاديث مرفوعة، وهي الأحاديث التي تعود إلى الرسول، وتم ذلك ببساطة ومن دون تورّع عن إضافة أسماء قليلة بشكل عشوائي من أجل اتصال الإسناد[٥].

ونحن لسنا نعني من ملاحظاتنا هذه أن النمو العكسي للإسناد لم يتخذ مكاناً، فأهل الحديث يقِرّون هذا الفعل، معترفين أن الراوة قد حوّلوا الأسانيد المرسلة، بالفعل، إلى مرفوعة، ولكن هذا الرفع لم يكن الإجراء المعتمد الذي من خلاله ظهرت الأسانيد التامة، كما قال غولدزيهر وشاخت، إنما هذه حالات استثنائية اعتبرها أهل الحديث افتراءات رواة غير ثقات[٦]. إنها منهجية شاخت النمطية المتمثلة في الترويج للروايات الشاذة واعتبارها ظاهرة عامة أو نموذجاً، بينما في الواقع نرى الرواة الثقات لم يتلاعبوا بالمراتب العليا لأسانيد الأحاديث التي يروونها لأتباعهم[٧].

---

(٣) انظر: George Schoeler, «Mūā B. 'Uqbah Maghāzī,» in: Harald Motzki, ed., *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), p. 92.

(٤) عبد الرحمن السيوطي، **تدريب الراوي** (الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩٤)، ص ٥٦ ـ ٦٥؛ سراج الدين بن الملقّن، **المغني في علوم الحديث** (الرياض: دار فواز، ١٩٩٢)، ص ١١٤ ـ ١١٥؛ يحيى النووي، **إرشاد طلاب الحقائق** (بيروت: دار البشائر، ١٩٩١)، ص ٧٥ ـ ٧٧.

(٥) لقد لاحظ بعض الغرب هذه الحقيقة الشائعة، مثل روبن. انظر: Uri Rubin, «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 4 (1997), p. 234.

الذي استشهد بغولدزيهر في: *Muslim Studies*, vol. II, p. 148.

(٦) محمد بن حبان، **الإحسان بترتيب ابن حبان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ١٥٢، وخليل العلائي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، تحقيق حمدي السلفي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧).

(٧) انظر: Rubin, Ibid., p. 238.

وبالإضافة إلى القول إن امتداد الإسناد كان من وضع رواة غير ثقات، فقد جاء روبن بدليل آخر يؤيد القول إن النمو العكسي للإسناد لم يكن القاعدة المتبعة. فعلى سبيل المثال، تشكل الروايات المشهورة، أو روايات «الشارع» معظم الأحاديث المؤلّفة المستشهد بها في الكتاب المقدس. ومن بين الذين نقلوها بعض الأئمة الذين لم يكونوا من الصحابة، إنما من التابعين، بمن فيهم كعب الأحبار (الذي يعتبره بعضٌ صحابياً)، ووهب بن منبه وقتادة. ولم يظهر أحد من هؤلاء في مكان آخر من أسانيد الصحابة، الأمر الذي يستبعد أي احتمال للنمو العكسي. وبعبارة أخرى، لا يوجد أي دليل على أنّ أسماء الصحابة قد أضيفت إلى أسانيد موجودة للتابعين. إن الروايات المشهورة للصحابة، أي روايات «الشارع» أكثر بكثير، ومعظمها لم يرد عن النبي [ﷺ][8].

ثانياً: نظرية إسناد العوائل

لقد زعم شاخت أنه في كثير من الأحاديث التي تحتوي على مدار إسناد، نجد فيها أسانيد من تلك التي يُفترض أنها تتصل بالرسول [ﷺ] وتتضمن سلسلة من الرواة من عائلة واحدة (بما فيها صلات القرابة والولاء)؛ وإذا كان الإسناد إسناد عائلة، فمعنى ذلك أنه يعود إلى مدار إسناد. إن هذا الادعاء هو أساس نظرية إسناد العوائل التي وضعها شاخت، التي أراد إثباتها من خلال تحليله لما يسمى «السلسلة الذهبية»[9]، المتمثلة في إسناد مالك عن نافع عن ابن عمر. وبعبارة أخرى، أراد شاخت القول إنه عندما يأتي مدار الإسناد بمتن مختلق، فقد يأتي أيضاً بإسناد مختلق؛ وهكذا فإن شاخت يرى أن مدار الإسناد عادة ما يستخدم إسناد العائلة كوسيلة لأن يُلحِق نفسه بإسناد أعلى. إن هذا الادّعاء مبني على المقدمة الخاطئة لنظرية المدار التي وضعها شاخت، ولذلك فإنه من السهل أن يتمّ دحضه. وفي هذا الفصل سأقوم بإثبات بطلان نظرية إسناد العوائل **أولاً** عن طريق إيضاح ارتباطها بنظرية المدار، **وثانياً** عن طريق تحليل ونقد أدلّة شاخت.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٩) السيوطي، **تدريب الراوي**، ج ١، ص ٦.

لقد أراد شاخت أن يربط نظريته المتعلقة بإسناد العوائل بظاهرة الروايات المفردة، من أجل أن يثبت أن السلف حاولوا أن يحجبوا دور الراوة الذين اعتبروا مدار إسناد[١٠]؛ فشاخت يزعم أن «الأسانيد غالباً ما وضعت مع بعضها دون عناية»[١١]. ولقد حاول شاخت أن يدعم هذا الادعاء بتقديم ثلاثة أمثلة[١٢]، ولكنه لم ينجح في عرض كل المعلومات ذات الأهمية إلى قرائه بالشكل الملائم. فعلى سبيل المثال، لو أخذنا المثال الأول من أمثلة شاخت والذي أخذه من كتاب **الرسالة** للشافعي، فإننا نجد أنه أهمل سبع صفحات من شرح أحمد شاكر الشهير للحديث الذي هو موضع المثال[١٣].

كما إن في كلام شاخت عن إسناد العوائل ما يعطي صورة أكثر وضوحاً عن نظريته التي ليس لها أساس، وذلك عندما قال معمّماً: «وإذا ما أردنا تحليل هذه الروايات العائلية، فإننا نجدها روايات موضوعة»[١٤]، ويبدو في رأيه أنه بمجرد وجود إسناد العوائل في الحديث، فإنّ ذلك يقتضي بطلانه، وليس العكس. والمقصود بذلك أن إسناد العوائل مُتّهم إلى أن تثبت براءته، وهي فرضية تعبّر عن موقف شاخت العام من علم الحديث برمّته.

ويبدو منهج شاخت أكثر تجلياً في كلامه حول نافع ومالك: «وبما أنّ نافع كان مولى ابن عمر المعتق، فإن إسناد نافع عن ابن عمر يعتبر إسناد عائلة، وهي حقيقة، كما رأينا سابقاً، فيها إشارة عامة إلى تلازم سمة البطلان مع الأحاديث التي هي موضع النقاش»[١٥]، ولنلاحظ كيف أصبحت الإشارة العامة حقيقةً وفقاً للشاهد الذي ذكره. وعلاوة على ذلك يخصص شاخت الفصل الخامس من كتابه **الأصول** لإثبات أنّ إسناد العوائل

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١١) انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 163.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٣) محمد الشافعي، **الرسالة**، تحرير أحمد شاكر (القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٤٠)، ص ٩٧ ـ ١٠٣.

(١٤) انظر: Schacht, Ibid., p. 170.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

هو المتهم المسؤول عن ظهور الأحاديث الموضوعة التي هي بدورها من نتاج مدار الإسناد، وهو بادّعائه هذا يستند إلى النظرية اللامبررة التي تنص على أنّ روايات مالك عن نافع روايات غير صحيحة:

ولكن بما أن نافع توفي عام ١١٧هـ أو ما يقارب ذلك، وأن مالك توفي عام ١٧٩هـ(*)، فإن ذلك لا يمنع من كونهما قد التقيا، ويكون لقاؤهما على أحسن الاحتمالات حين لم يكن مالك سوى طفل صغير(١٦).

ولكن إذا ما اتضح أن افتراض شاخت ـ أن هناك انقطاعاً بين مالك ونافع ـ افتراض خاطئ، فإن كامل الفصل الذي خصصه لهذة المسألة لن يكون له أي قيمة. وفي الواقع، هناك شك كبير في مقولة شاخت في ما يتعلق بتاريخ ولادة مالك، حيث إن في المصادر شبه إجماع على أن مالك ولد عام ٩٣هـ.

أولاً، هناك مصادر عديدة تذكر أن مالك ولد في العام نفسه الذي توفي فيه أنس بن مالك (٩٣هـ)، والذي يعني أن مالك كان في الرابعة والعشرين من العمر عندما مات نافع(١٧).

وثانياً، لقد ذكر عن مالك أنه بدأ دراسة الحديث في ما يقارب العام ١١٠هـ، وهو العام الذي توفي فيه الحسن البصري، وذلك يعني أنه كان شاباً في ذلك الوقت(١٨).

وثالثاً، يذكر شعبة أن أول حلقة درس أقامها مالك لطلاب الحديث كانت تتلو وفاة نافع بسنة، وهذا يعني أنه لم يكن ولداً صغيراً كما يعتقد شاخت(١٩).

(*) ذكر شاخت في الحاشية «ليس هناك تاريخ مؤكد لولادة مالك» ـ الحمودي.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٧) محمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ٨، ص ٤٩.

(١٨) خليل الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحرير أحمد الأرناؤوط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢١.

(١٩) محمد البخاري، **التاريخ الكبير** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤١)، ج ٤، ص ٣١٠.

و**رابعاً**، يكثر في المصادر الموجودة القول إن مالك توفي في سن ٨٦ في عام ١٧٩هـ[٢٠] وفي ذلك ما يثبت صحة تاريخ ولادته عام ٩٣هـ. وبذلك يتبين أنه من المحتمل أن يكون مالك قد التقى بنافع وهو في أوائل العشرينيات من العمر[٢١]. إن الزلل هنا لا يقف عند تجاهل شاخت لهذا الشاهد وتصميمه على وجود انقطاع بين مالك ونافع، ولكن الخطأ يأخذه إلى إطلاق حكم عام بناء على حسابات غير مدروسة.

ثالثاً: نظرية تأريخ وضع الأثر

يرى شاخت أن تأريخ الروايات يتم بتحديد مدار الإسناد لأي حديث على أنه هو المسؤول عن اختلاق النص الأصل: «إن وجود مدارات الإسناد يساعدنا في تحديد تأريخ مؤكد لعدد من الروايات والمذاهب التي تُمثّلها»[٢٢]. إن جميع الشاختيين يوظفون هذا المنهج بطرق متنوعة، معتمدين بشكل مشترك على نظرية مدار الإسناد التي أسسها شاخت، ولكنهم يختلفون حول ما إذا كان يصح اعتبار مدار الإسناد الشخص المختلق أو الجامع للحديث أم لا. وكذلك المحاولات المبذولة لتحديد تأريخ مهم مبكر داخلة ضمن إطار البحث الشاختي[٢٣]. ونظراً إلى ما تشتمل عليه نظرية مدار الإسناد من نقائص، وهي النظرية التي تعدّ الأساس لكل منهجيات تأريخ الحديث، فإنّ هذه المنهجيات يعتريها الشك. وأنا في هذا الفصل، سأقدم شرحاً لطبيعة هذه

---

(٢٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٨، ص ١٣٠، وأحمد بن قنفذ، **الوفيات** (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧١)، ص ١٤١.

(٢١) البخاري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٠؛ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢)، ج ٨، ص ٢٠٤؛ محمد بن حبّان، **مشاهير علماء الأمصار**، بتحقيق مانفريد فليشهامر (القاهرة: Druckeret der Lagna، ١٩٥٩)، ص ١٤٠؛ ابن حبان، **الثقات** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ج ٧، ص ٤٥٩؛ عبد الكريم السمعاني، **الأنساب** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢)، ج ١، ص ٢٨٢؛ أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧)، ج ٤، ص ١٣٥؛ الذهبي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٨؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج ٢٥، ص ٢١؛ ابن قنفذ، المصدر نفسه، ص ١٤١؛ عبد الحي بن العماد، **شذرات الذهب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٤٦٥.

(٢٢) انظر: Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.*

(٢٣) انظر ما تقدم.

المحاولات المتنوعة لتأريخ الحديث والأخطاء المشتركة المرتبطة بها.

وكما مرّ علينا في الفصل الأول، استخدم علماء عديدون أساليب مختلفة لتحديد زمن نشأة الحديث. ولقد قدّم جورك (Görke) وصفاً دقيقاً للتصورات المختلفة عن مدار الإسناد:

> هناك ثلاثة تصورات مختلفة تتعلق بمدار الإسناد؛ فقد يقصد بمدار الإسناد الشخص الذي جمع الحديث وكان أول من نشره بشكل نظامي، وفي هذه الحالة يكون الحديث المشار إليه سابقاً للمدار. أما التصور الثاني فهو يقضي بأن مدار الإسناد هو مختلق الحديث المذكور، مع ما ألحقه به من إسناد ربما انتهى إلى الرسول. وأخيراً، قد يقصد بمدار الإسناد الراوي الثقة الذي ينسب الحديث إليه عن طريق راوٍ معروف من الرواة المتأخرين على أن يكون ذا مكانة تجعل الناس ينسبون الحديث إليه[٢٤].

إن التصور الأول يتجسد في كلام موتسكي، عندما قال إن الخطوة الأولى لتحديد مدار الإسناد هي أن يؤتى بالحديث ثم يتمّ جمع أسانيد كل الصيغ التي جاء بها من المصادر المختلفة ثم توضع في حزمة واحدة: «والأمثل أن تدرج جميع المصادر المتوفرة بما فيها المصادر الحديثة»[٢٥]. وإذا ما اتبعت الخطوة الأولى التي تحدث عنها موتسكي بغرض إعادة صياغة نظرية المدار لشاخت وجعلها أكثر دقة، فإن ثمة إشكالية سوف تبقى. وحيث إن هناك حقيقة تاريخية تفيد بأننا لا يمكن أن نؤكد صحة أي إسناد يبدأ من مدار إسناد ويعود خلفاً إلى من هم قبله من الرواة، فإنه من الصعب جداً أن نؤرخ أي حديث. ولقد قال موتسكي في مكان آخر إن الرواة الموصوفين بمدارات الإسناد من جيل الزهري أو الجيل الذي يتلوه ليسوا قطعاً هم الواضعين للروايات، إنما يقال عنهم إنهم أول من جمع الروايات ورواها في حلقات دراسية لطلاب العلم. ولذلك يرى موتسكي أنه لا بد لنا من أن نطرح سؤالاً وهو من أين أتت

---

(٢٤) انظر: Andreas Görke, «Eschatology, History and the Common Link,» in: Herbert Berg, *Methods and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), p. 188.

(٢٥) انظر: Motzki, «The Collection of the Qur'ān,» p. 21.

المعلومات المذكورة في الرواية والمنشورة على يد مدار الإسناد؟[٢٦].

ولقد ساق موتسكي مثالاً على صعوبة تأريخ الروايات انطلاقاً من مدار الإسناد، وذلك عندما قام بتحليل متن الأحاديث ذات الصلة بمقتل ابن أبي الحقيق؛ حيث قال موتسكي:

> بعد أن تم التعرّف إلى مدارات الإسناد ومدارات الإسناد الجزئية، تمّت المحاولة الأولى لتأريخ الروايات، ولكن في الحقيقة لم يكن بالإمكان التعرف إلى منشئها ولا توسعها بمجرد تتبع سلسلة الرواة، ولكن بالإمكان أن يتم التأريخ بطريقة أفضل وأكثر احترازاً، وذلك بإجراء دراسة شاملة لكل النصوص، ومقارنة نتائج هذه الدراسة بنتائج تتبع الإسناد. وتُظهر عدة دراسات أنّ الأسانيد ليست على الدوام عشوائية، كما هو الاعتقاد السائد لزمن طويل بسبب سوء فهم أفكار شاخت، ولكنها قد تعكس تاريخ رواية الحديث المقترنة به[٢٧].

إن أحد الحلول للمسألة التي طرحها موتسكي، وهي الاستفهام عن أصل المعلومات التي حملتها الروايات وقام بنشرها عدد من مدارات الإسناد، قد ذكره هوروفيتز (Horovitz)[٢٨] الذي وجد أن الإسناد انضمّ إلى أدب رواية الحديث في الثلث الأخير من القرن الأول، وبالتالي فإنه في عام ٧٥هـ ظهر الإسناد بصيغته الأولى. إن هذا التفسير الاجتهادي لهوروفيتز لا يمكن أن يُردّ لمجرد إصرار شاخت على رأيه بأن نسبة أصل الإسناد إلى تاريخ مبكر جداً أمر «لا مسوِّغ له». ولقد استنتج فوك من دراسة هوروفيتز أن الروايات تعود إلى القرن الأول، وبهذا يمكن تجاوز عدداً من الصعوبات التي يصعب تلافيها، والتي قررها شاخت[٢٩].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٧) انظر: Harald Motzki, «The Murder of Ibn Abī L-Ḥuqayq,» in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, MA: Brill, 2000), pp. 181-182.

(٢٨) انظر: Islam, vol. 8, pp. 39-44 and Islamic Culture, vol. 1, p. 550.

(٢٩) انظر: J. W. Fück, «Review Article,» *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. 4 (October 1969), p. 297.

وهناك تفسير آخر نجده في مقالة روبن (Rubin)، «The Eye of the Beholder» «عين الشاهد» التي ذكر فيها أنه حيث إن ظهور اسم الرسول وأسماء الصحابة يحتل جزءاً مركزياً من الأسانيد، فإنه ليس هناك دليل قاطع على أن هذه الأسانيد لم تظهر إلا في منتصف القرن الثاني، كما يرى شاخت(٣٠).

وتابع روبن الحديث بنفيه ما يدعو إلى استبعاد احتمالية أن يكون معظم الأحاديث التي ترتبط أسانيدها بالرسول والصحابة قد تم تداولها في زمن الصحابي الذي إليه ينسب الحديث، أي في القرن الأول الهجري(٣١). ويرى روبن أن الروايات التي أتت بإسناد كامل والتي تحمل اسم صحابي يرى أنها قد تعود إلى زمن الصحابي الذي ذكر اسمه فيها(٣٢).

وإذا كانت الروايات قد ظهرت في ما يقارب عام ٧٥هـ، كما يرى فوك وهوروفيتز، أو في عصر الصحابة، وفقاً لرأي روبن، فإن أساس فرضية شاخت وهو أن مدار الإسناد هو المختلق للحد يسقط؛ وذلك لأن شاخت يقرّ الأحاديث التي يكون مدار الإسناد لها الرسول [ﷺ] نفسه أو أحد أصحابه(٣٣).

وهناك أدلّة أخرى تؤيد فكرة ظهور الروايات في زمن مبكر، ومنها أن آلية رواية الحديث الذي كان يُطبّق على نطاق متوسع بالتدريج قبل وفاة النبي [ﷺ] كانت تتضمن تدوين أجزاء كثيرة من النصوص باللغة العربية، ولا تقتصر على النصوص ذات الصلة بالحديث. ولقد ذكر يونبل في مقالته المعنونة «أصول النصوص العربية» (On the Origins of Arabic Prose) ذكر أهم نظرية لسزكين وهي التي تؤيد نظرية عبود وتتناولها بمزيد من الشرح، مع الأخذ بالحسبان مبدأ تحمل العلم في أوائل العصر الإسلامي. إن هذه

---

(٣٠) انظر: Rubin, «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims,» p. 237.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٣٣) انظر المقدمة الرابعة لنظرية مدار الإسناد لشاخت.

الاعتبارات تعطي دلائل وافرة على أن العرب بدأوا بكتابة ما سمعوه وما علموه في فترة حياة الرسول (ﷺ)(٣٤).

وختام القول هو أنه قياساً على أن نظرية المدار لشاخت قد ثبت بطلانها، فإن هذا البطلان يجري بالتحليل المنطقي على النظريات الثلاث المرتبطة بها، كما سبق توضيحه في هذا الفصل. وتبعاً لذلك، فإن هذا السقوط بلا شكّ له عواقب كبيرة على فرضيات شاخت الأخرى ذات الصلة بالنظرية الفقهية الإسلامية. ونتيجة لذلك، فإن كتابه **الأصول** كتاب يعتريه الشك.

(٣٤) انظر: G. H. A. Juynboll, «On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity,» in: G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois Press, 1982), p. 161.

خاتمـة

إن إحدى أهم الركائز التي يقوم عليها علم تأريخ الفقه الإسلامي القديم عند الغرب هي الفكرة التي تقتضي أن الحديث النبوي برمّته ليس إلا كتلة من الأقاويل المختلقة. وهذه المقدمة المركزية تقوم على عدة نظريات مبنية على نظرية المدار. وبتوضيح بطلان هذه النظرية توضيحاً جلياً، فهذا يستلزم أن التصور لإجمالي الذي وضعه شاخت للفقه الإسلامي سيهتز ويظهر خلله بوضوح.

وبعد كل ذلك لا يسعنا أن نفترض أن السُنّة النبوية بأكملها غير حقيقية، أو أن نتجاهل علم المصطلح ومناهج المُحدّثين في ما يتعلق بعلم الحديث. ولقد وجد المُحدّثون في تحقيقاتهم المنهجية والنقدية أن ما يقارب واحد في المئة فقط من بين ما يزيد على ٧٠٠,٠٠٠ من الأحاديث تعتبر صحيحة؛ وإن إغفال هذا الإنجاز يعتبر تصرفاً متسرعاً إذا لم يكن هناك تفصيل دقيق لمفهوم السلف لمعنى «الصحة». إنّ حقيقة الأمر تكمن في أن العلماء المعاصرين أخفقوا في فهم الطريقة التي تمّ اتباعها في إجراء الدراسات النقدية على الحديث، ما أدى إلى ظهور إشكاليات ليس في فهم التاريخ القديم لعلم الحديث فحسب بل كذلك في فهم الكيفية التي تمّ بها تشكيل الشريعة الإسلامية.

لقد بدأت ظاهرة النزوع إلى التشكيك المفرط كأساس لدراسة الحديث بغولدزيهر، وتبعه مستشرقون عديدون، إلا أنّ شاخت كان الأول في تقديم شواهد من الحديث إثباتاً لصحّة قوله. وبذلك يكون شاخت قد أسس مذهباً بحثياً في المجال الشرعي الإسلامي، مثيراً بذلك عدداً كبيراً من الأنصار والمعارضين. ولكن أنصاره فهموا كلامه بشكل جزئي، وذلك لأن في

طرحه حركة فكرية تحولية، غير أنه بعد الإمعان والتدقيق، اتضح فشله في الإتيان بأدلّة تدعّم جدلياته.

وعلى الرغم من أنّ انصار شاخت يسعون في تطوير عمله بثلاث طرق مختلفة، إلا أنّ اجتهادهم كان محصوراً ومحكوماً بما يتوافق مع هذه النظرية. و**أولى** هذه الطرق يقدمها كوك، و**الثانية** يونبل، و**الثالثة** موتسكي. أما كوك ويونبل فهما يقرران نظرية المدار تقريراً لا شك فيه، بينما يعارض موتسكي النظرية ولديه من البراهين ما فيه الكفاية لا لدحضها فحسب، بل للقضاء عليها بالكامل، إلا أنه لم يفعل مؤثراً الإبقاء عليها وتعديلها. إن عزوف موتسكي عن إعطاء شاخت ضربة قاصمة كان لاعتبارات تقليدية معينة، ربما من باب الموالاة، غير أن الأدلّة التي بحوزته لا تبرر هذه الرأفة. وليكن ما يكن، فكل ما كُتب من بعد بناء على هذه التوجهات يبقى مرتكزاً على أسس مهزوزة.

ولقد ظهرت سلسلة من الآراء المعارضة، منها ما يتناول الموضوع بشكل عام جداً من **جهة**، ومنها ما يهتم اهتماماً دقيقاً بالتفاصيل من **جهة أخرى**. أما الفئة الأولى فهي لا تعير اهتماماً للعناصر الدقيقة لنظرية شاخت في مجال الحديث، بينما تُركِّز الفئة الأخرى على التفاصيل الدقيقة، ما جعلها تفقد الرؤية النقدية المتكاملة لبنية نظريات شاخت. ولكن لم ينجح أحد من نقاد هذين الفريقين في تناول حجر الزاوية لعمل شاخت، أي نظرية المدار على نحو وافٍ. ولكن، عندما تمّ الالتفات إلى هذه النظرية ظهر عدد من الدراسات النقدية لها على يدي كولسون والأعظمي.

ولقد كشف التحليل لهذه النظرية عن أنها مستندة إلى أحاديث شاذة وغير وافية، اتضح منها عدم إلمام شاخت بمصطلح الحديث، ولقد صنّف المُحدّثون هذه الأحاديث على أنها من الأحاديث الشاذة، مع أن شاخت أدرجها باعتبارها أحاديث نموذجية يُعتدّ بها. لقد تسبب هذا الإخفاق الكبير في تأسيس النظرية على أدلّة نموذجية وقوية وكافية من حيث العدد، تسبب في الخروج بنظرية لا تتعدى كونها مجرد تخمين.

وعلى الرغم من أن يونبل قد أدرك أهمية نظرية المدار في ما كتبه شاخت عن الحديث النبوي، إلا أنه لم يوظفها بشكل صحيح في كتاباته،

وفي ذلك دليل على أنه غير ملم بكتب الرجال. ولو كان يونبل ملماً بهذا الإرث العلمي ومضامينه، لكان أدرك أنّ الأدلّة التي قدّمها كانت في الحقيقة تناقض رؤيته. وفي الواقع، لو أنّ يونبل وشاخت فسّرا أدلتهما بشكل صحيح، لكان ذلك أدعى لأن يخرجا بدراسة دقيقة ومتوافقة مع ما قرره النقاد من المُحدّثين.

فعند مقارنة ما يطابق عند المُحدّثين مفهوم المدار ـ وهو التفرد ـ يتبيّن الخلل في نظرية شاخت تبيّناً جلياً. إن أهم سبب لهذا الخلل هو الإخفاق في فهم واستخدام المصطلحات، ومن ذلك تمييز أنواع الحديث الفرد المختلفة، وغيرها من العيوب التي تعكس عدم إلمام شاخت بالمصادر الرئيسة. وهذا ما يؤكد ضرورة أن يتناول علماء الغرب علم الحديث بشكل أكثر مباشرة، وأن يستخدموا أدوات تصورية أكثر دقة في دراسة الحديث دراسة نقدية.

لقد ظهرت دراسة الحديث عند السلف في ظروف تاريخية معينة واتخذت مساراً معيناً. ولطالما كان الحديث بالنسبة إليهم مجالاً علمياً مستقلاً، له أصحابه المتمرسون، وله منهجيته الخاصة، وله تاريخه العلمي وحصيلته العلمية واسعة النطاق. ولذلك فإن علماء الغرب سيستفيدون فائدة أعظم بالحوار المفتوح مع المحدثين. وبتعبير أدق، فإن إعادة توجيه النموذج البحثي لدى علماء الغرب بحيث يراعى فيه مصطلح الحديث، وعلم الرجال، ومنهج المحدثين، ودراسة الإسناد سيثري الدراسات الغربية بدرجة كبيرة. ليس هنالك مجال لأن تكون أهمية هذه الدراسة مبالغ فيها، ليس لأنها متعلقة بالأصول والقواعد المقررة للنظريات الغربية فحسب، ولكن لما تتضمنه من تأثير سيعيد قراءة الروايات المتعلقة بتأريخ التشريع، كما ستقود هذه الدراسة إلى دراسات واعية لمرحلة تأسيس الفقه الإسلامي.

الملاحق

الملحق الأول

مراتب الجرح والتعديل عند الحافظ بن حجر(*)

انحصر لي الكلام على أحوالهم في اثنتي عشرة مرتبة، وحصر طبقاتهم في اثنتي عشرة طبقة.

فأما المراتب:

فأولها: الصحابة: فأصرح بذلك لشرفهم.

الثانية: من أكد مدحه: إما: بأفعل: كأوثق الناس، أو بتكرير الصفة لفظاً: كثقة ثقة، ومعنى: كثقة حافظ.

الثالثة: ممن أفرد بصفة: كثقة أو متقن أو ثبت أو عدل.

الرابعة: من قصر عن درجة الثالثة قليلاً وإليه الإشارة بصدوق أو لا بأس به أو ليس به بأس.

الخامسة: من قصر عن (درجة) الرابعة قليلاً، وإليه الإشارة بصدوق سيّئ الحفظ، أو صدوق يهم أو له أوهام أو يخطئ أو تغير بأَخِرة، ويلتحق بذلك من رمي بنوع من البدعة: كالتشيع والقدر والنصب والإرجاء والتجهم مع بيان الداعية من غيره.

(*) أحمد بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق محمد عوامة (حلب: دار الراشد، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٤. وقد أضفت المزيد من الشرح لتوضيح الفرق بين هذه المراتب.

السادسة: من ليس له من الحديث إلا القليل، ولم يثبت فيه ما يترك حديثه من أجله، وإليه الإشارة بلفظ: مقبول، حيث يتابع، وإلا فلين الحديث.

السابعة: من روى عنه أكثر من واحد ولم يوثق، وإليه الإشارة بلفظ: مستور، أو مجهول الحال.

الثامنة: من لم يوجد فيه توثيق لمعتبر، ووجد فيه إطلاق الضعف، ولو لم يفسر، وإليه الإشارة بلفظ: ضعيف.

التاسعة: من لم يرو عنه غير واحد، ولم يوثق، وإليه الإشارة بلفظ: مجهول.

العاشرة: من لم يوثق البته، وضعف مع ذلك بقادح، وإليه الإشارة بمتروك أو متروك الحديث أو واهي الحديث أو ساقط.

الحادية عشرة: من اتهم بالكذب.

الثانية عشرة: من أطلق عليه اسم الكذب، والوضع.

الملحق الثاني

طبقات الرواة عند الحافظ بن حجر(*)

وأما الطبقات: **فالأولى**: الصحابة على اختلاف مراتبهم، وتمييز من ليس له منهم إلا مجرد الرؤية من غيره.

الثانية: طبقة كبار التابعين كابن المسيب، فإن كان مخضرماً صرحت بذلك.

الثالثة: الطبقة الوسطى من التابعين، كالحسن وابن سيرين.

الرابعة: طبقة تليها، جل روايتهم عن كبار التابعين، كالزهري وقتادة.

الخامسة: الطبقة الصغرى منهم، الذين رأوا الواحد والاثنين، ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة، كالأعمش.

السادسة: طبقة عاصروا الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، كابن جريج.

السابعة: طبقة أتباع التابعين، كمالك والثوري.

الثامنة: الطبقة الوسطى منهم، كابن عيينة وابن علية.

التاسعة: الطبقة الصغرى من أتباع التابعين، كيزيد بن هارون والشافعي وأبي داود الطيالسي وعبد الرزاق.

(*) ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، ج ١، ص ٥.

العاشرة: كبار الآخذين عن تبع الأتباع، ممن لم يلق التابعين: كأحمد ابن حنبل.

الحادية عشرة: الطبقة الوسطى من ذلك، كالذهلي والبخاري.

الثانية عشرة: صغار الآخذين عن تبع الأتباع، كالترمذي.

وألحقت بها باقي شيوخ الأئمة الستة، الذين تأخرت وفاتهم قليلاً، كبعض شيوخ النسائي.

وذكرت وفاة من عرفت سنة وفاته منهم.

فإن كان من الأولى والثانية: فهم قبل المئة.

وإن كان في الثالثة إلى آخر الثامنة: فهم بعد المئة.

وإن كان من التاسعة إلى آخر الطبقات: فهم بعد المئتين، ومن نذر عن ذلك بيّنته.

الملحق الثالث

مراتب الجرح والتعديل عند الحافظ الحاكم(*)

الطبقة الأولى من المجروحين: قوم وضعوا لهواهم ليدعوا الناس إليه؛ ومنهم جماعة وضعوا الحديث حسبة كما زعموا يدعون الناس إلى فضائل الأعمال؛ ومنهم جماعة وضعوا الحديث للملوك في الوقت مما تقربوا به إليهم؛ ومنهم جماعة وضعوا الحديث في الوقت لحاجتهم إليه؛ ومنهم قوم من السُّؤالُ (والمتكدين) يقفون في الأسواق والمساجد والمحافل فيضعون في الوقت على رسول الله [ﷺ] بأسانيد صحيحة قد حفظوها فيذكرون الموضوعات بتلك الأسانيد.

الطبقة الثانية من المجروحين: قوم عمدوا إلى أحاديث مشهورة عن رسول الله [ﷺ] وضعوا إليه غير تلك الأسانيد فركبوها عليه ليستغرب بتلك الأسانيد.

الطبقة الثالثة من المجروحين: قوم من أهل العلم حملهم الشره على الرواية عن قوم ماتوا قبل أن يولدوا مثل إبراهيم بن هدبة وغيرهم. وهذا النوع من المجروحين فيهم كثرة ولقد لقيت أنا في رحلتي منهم جماعة ظهرت أحوالهم.

(*) أبو عبد الله الحاكم، **المدخل إلى كتاب الإكليل**، تحقيق فؤاد أحمد (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٨٣)، ص ٤٥ ـ ٦٢. ترجمة جيمس روبسون «Tradition: Investigation and Classification,» pp. 102-104.

الطبقة الرابعة من المجروحين: قوم عمدوا إلى أحاديث صحيحة عن الصحابة رفعوها إلى رسول الله [ﷺ].

الطبقة الخامسة من المجروحين: قوم عمدوا إلى أحاديث مروية عن التابعين أرسلوها عن رسول الله [ﷺ] فزادوا فيها رجلاً من الصحابة فوصلوها. وعلى هذا النوع جماعة يستشهد به على الجملة.

الطبقة السادسة من المجروحين: قوم الغالب عليهم العبادة والصلاح ولم يتفرغوا لضبط الحديث وحفظه والإتقان فيه واستخفوا بالرواية وظهرت أحوالهم.

الطبقة السابعة من المجروحين: قوم سمعوا منا كتباً مصنفة من شيوخ أدركوهم ولم ينسخوا سماعاتهم عند السماع وتهاونوا بها إلى أن طعنوا في السن وسُئلوا الحديث فحملهم الجهل والشره على أن يحدثوا بتلك الكتب من كتب مشتراة ليس لهم فيها سماع ولا بلاغ وهو يتوهمون أنهم في روايتهم صادقون. وهذا النوع مما كثر في الناس وتعاطاه قوم من أكابر العلماء والمعروفين بالصلاح وكل من طلبه في زماننا عاينه.

الطبقة الثامنة من المجروحين: قوم ليس الحديث من صناعتهم ولا يرجعون إلى نوع من الأنواع العشرة التي يحتاج المحدث إلى معرفتها ولا يحفظون حديثهم يجيئهم طالب العلم فيقرأ عليهم ما ليس من حديثهم فيجيبون ويقرون بذلك وهم لا يدرون.

الطبقة التاسعة من المجروحين: قوم كتبوا الحديث ورحلوا فيه وعرفوا به فتلفت كتبهم بأنواع من التلف الحرق أو الهدم أو النهب أو الغرق أو السرقة وكلما سئلوا عن الحديث حدثوا بها من كتب غيرهم أو من حفظهم على التخمين فسقطوا بذلك، منهم عبد الله بن لهيعة المصري على محله وعلو قدره.

قال الحاكم: فهذه أنواع المجروحين من المحدثين وما سوى ذلك فمما يوهم أنه جرح وليس بجرح وشرحها في هذا الموضع يطول.

الملحق الرابع

مراتب الرواة عند الحافظ النووي(*)

الناقلون للحديث سبع طبقات ثلاث مقبولة وثلاث متروكة والسابعة مختلف فيها.

طبقات الرواة المقبولين:

الأولى: أئمة الحديث وحفاظه وهم الحجة على من خالفهم ويقبل انفرادهم.

الثانية: دونهم في الحفظ والضبط لحقهم في بعض روايتهم وهم وغلط والغالب على حديثهم الصحة ويصحح ما وهموا فيه من رواية الأولى وهم لاحقون بهم.

الثالثة: جنحت إلى مذاهب من غالية ولا داعية وصح حديثها وثبت صدقها وقلّ وهمها.

فهذه الطبقات احتمل أهل الحديث الرواية عنهم وعلى هذه الطبقات يدور نقل الحديث.

(*) يحيى النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم ابن حجاج** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٢٨، ترجمة روبسون «Tradition: Investigation and Classification,» pp. 106-107.
ويتبين عند الرجوع لمقدمة **صحيح مسلم** أن هذا التقسيم يعود لأبي علي الغساني.

طبقات الذين أسقطهم أهل المعرفة:

الأولى: من وسم بالكذب ووضع الحديث.

الثانية: من غلب عليه الغلط والوهم.

الثالثة: طائفة غلت فى البدعة ودعت إليها وحرفت الروايات وزادت فيها ليحتجوا بها.

والطبقة **الأخيرة** قوم مجهولون انفردوا بروايات لم يتابعوا عليها فقبلهم قوم ووقفهم آخرون.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

ابن أبي شيبة، محمد. **المصنف**. بومبي: الدار السلفية، [د. ت.].

ابن الجوزي، عبد الرحمن. **الحثّ على حفظ العلم**. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٦.

ابن حبان، محمد. **الإحسان بترتيب ابن حبان**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

ـــــ . **كتاب المجروحين**. حلب: دار الوافي، ١٩٧٦.

ـــــ . **الثقات**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

ـــــ . **مشاهير العلماء الأمصار**. تحرير مانفرد فليسكامر. القاهرة: Druckeret der Lagna، ١٩٥٩.

ابن حزم، علي. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠.

ابن حجر العسقلاني، أحمد. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٨٨.

ـــــ . **نخبة الفكر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

ـــــ . **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

ـــــ . **تهذيب التهذيب**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٠٧.

تقريب التهذيب. تحقيق محمد عوامة. حلب: دار الراشد، ١٩٨٦.

ابن حنبل، أحمد. **المسند**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦.

ـــــ . **العلل ومعرفة الرجال**. بيروت: دار الخاني، ١٩٨٨.

ابن خلكان، أحمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحرير إحسان عبّاس. بيروت: دار الصدر، ١٩٧٧.

ابن رجب، عبد الرحمن. **شرح علل الترمذي**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٦. (إحياء التراث؛ ٢٢)

ابن شاهين، أبو حفص. **الأفراد**. الكويت: دار ابن الأثير، ١٩٩٥.

ابن الصلاح. **كتاب علوم الحديث (مقدمة ابن صلاح)**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩.

ابن العجمي، سبط. **الاغتباط بمن رمي بالاختلاط**. حلب: المكتبة العلمية، [د. ت.].

ابن عدي، عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

ابن العماد، عبد الحي. **شذرات الذهب**. تحقيق مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن القطّان. **بيان الوهم والإيهام**. [د. م.: د. ن.، د. ت.].

ابن القنفد، أحمد. **الوفيات**. تحرير عادل نويهض. بيروت: المكتبة التجارية، ١٩٧١.

ابن قيّم الجوزيّة، محمد. **الفروسية**. تحقيق محمد الفاتح. المدينة: مكتبة دار التراث، ١٩٨٠.

ـــــ . **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**. بيروت: دار المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٣.

ـــــ . **علوم الحديث**. حلب: دار الأصيل، ١٩٦٦.

ابن كثير. **الباعث الحثيث شرح اختصار علماء الحديث**. تحقيق أحمد شاكر. دمشق: دار الفكر، [د. ت.].

أبو داود، سليمان السجستاني. **السنن**. تحقيق عزّت عبيد الدعاس. بيروت: دار الحديث، ١٩٦٥.

ــــــ. **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه**. تحقيق محمد الصبّاغ. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٥.

ابن ماجه، محمد. **السنن**. بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٧٥.

ابن المُلقن، سراج الدين. **المقنع في علوم الحديث**. الرياض: دار الفوّاز، ١٩٩٢.

الإسفرائيني، أبو عوانة. **مسند**. بيروت: دار المعارف، [د. ت.].

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد. **حلية الأولياء**. القاهرة: دار السعادة، ١٩٣٦.

الأصبهاني، ابن المقري. **المنتخب من غريب مالك**. الرياض: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

الأنصاري، حسين. **البيان المكمل في تحقيق الشاذ والمعلل**. بنارس: الجامعة السلفية، ١٩٧٩.

البزّار، أحمد. **مسند البزّار**. تحقيق زين الله محفوظ الرحمن. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٩.

البشير، إسلام. **أصول منهج النقد عند أهل الحديث**. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٢.

البخاري، محمد. **التاريخ الكبير**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤١.

ــــــ. **الجامع الصحيح**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٧.

بهاء الدين، محمد. **المستشرقون والحديث**. عمّان: دار النفائس، ١٩٩٩.

الترمذي، محمد. **الجامع الترمذي**. بيروت: دار الفكر، ١٩٣٨.

التهانوي، محمد. **كشّاف اصطلاحات الفنون**. كلكتا: مطبعة ليس، ١٨٦٢. ٢مج.

التهانوي، ظفر. **قواعد في علوم الحديث**. تحرير عبد الفتاح أبو غُدّة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢.

الجريس، علي. **افتراءات المستشرق كارل بوركمان على السُنّة النبوية**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٣.

الجوابي، محمد. **جهود المحدثين في نقد متون السنة**. تونس: دار عبد الكريم للنشر، [د. ت.].

الحاكم، أبو عبد الله. **المدخل إلى كتاب الإكليل**. تحقيق فؤاد أحمد. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٨٣.

ـــــ. **معرفة علوم الحديث**. تحقيق حسين معظّم. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٧.

حمدان، نذير. **مستشرقون**. الطائف: مكتبة الصديق، ١٩٨٨.

الخطيب، أبو بكر أحمد. **تاريخ بغداد**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١.

ـــــ. **الكفاية في علم الرواية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

الدّارمي، عبد الله. **السنن**. بيروت: دار إحياء السُنّة النبوية، ١٩٨٤.

الدريس، خالد. **العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسُنّة**. الرياض: مطبعة وزارة الشؤون الإسلامية، [د. ت.].

الدميني، مسفر. **مقاييس نقد متون السُنّة**. الرياض: دار الرشد، ١٩٨٤.

الديب، عبد العظيم. **المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي**. الدوحة، قطر: كتاب الأمة، ١٩٩٠.

الذهبي، محمد. **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٠.

ـــــ. **الكاشف**. القاهرة: دار الناصر، ١٩٧٢.

ـــــ. **الموقظة**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٥.

ـــــ. **ميزان الاعتدال في أسماء الرجال**. بيروت: دار إحياء الكتب العربي، ١٩٦٣.

ـــــ. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـــــ . **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق عمر تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.

الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. **الجرح والتعديل**: حيدر أباد الدكن: مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية، ١٩٥٢.

الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**. بيروت: دار الفكر، ١٩٣٦.

الزهراني، مطر. **موقف أهل الأهواء والفرق من السُنّة النبوية ورواتها**. الطائف: مكتبة الصديق، ١٩٩١.

السباعي، مصطفى. **السُنّة ومكانتها في التشريع**. بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٥.

السجستاني، أبو داود سليمان. **المراسيل**. تحرير شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.

السفياني، عابد. **المستشرقون**. جدة: دار المنارة، ١٩٩٢.

السلفي، محمد لقمان. **اهتمام المحدثين بنقد متون السُنّة**. بيروت: دار الداعي، ٢٠٠٠.

السمعاني، عبد الكريم. **الأنساب**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية، ١٩٦٢.

السيوطي، عبد الرحمن. **اللآلئ المصنوعة**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٩.

ـــــ . **تدريب الراوي**. الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩٤.

الشافعي، محمد. **الرسالة**. تحرير أحمد شاكر. القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٤٠.

الشوكاني، محمد. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

الصفدي، خليل. **الوافي بالوفيات**. تحرير أحمد الأرناؤوط. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠.

الطبراني، سليمان. **المعجم الوسط**. تحرير محمود الطحّان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٥.

الطبري، ابن جرير. **اختلاف الفقهاء**. تحرير يوسف شاخت. ليدن: بريل، ١٩٣٣.

الطبيشي، سلطان. «نقد المتون في كتب علل الحديث». (رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، الرياض، قيد النشر).

عتر، نور الدين. **منهج النقد في علوم الحديث**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.

ـــــ. **الإمام الترمذي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.

العراقي، عبد الرحيم. **التقيد والإيضاح**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.

العراقي، عبد الرحمن. **فتح المغيث**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥.

العلي، خالد. **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**. تحقيق حمدي السلفي. بيروت: أعلام الكتب، ١٩٨٧.

عماد الدين، الرشيد. **نظرية نقد الرجال**. [د. م.]: دار الشهاب، ١٩٩٩.

العوفي، محمد [وآخرون]. **دراسة استشراقية وحضارية**. الرياض: مطبعة جامعة الإمام، [د. ت.].

القرطبي، ابن عبد البر. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. الرباط: مطبعة وزارة الأوقاف، ١٩٦٧.

قلعجي، محمد. **موسوعة فقه سفيان الثوري**. بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠.

الكتّاني، محمد. **الرسالة المستطرفة**. كراتشي: كرخانة تجارة، ١٩٦٠.

اللاحم، إبراهيم. «تفرد الثقة بالحديث.» مجلة **الحكمة**: العدد ٢٤، ١٩٩٣.

المزّي، يوسف. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

المباركفوري، محمد. **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**. بيروت: دار الكتب العالمية، ١٩٩٠.

المطعني، عبد العظيم. **افتراءات المستشرقين على الإسلام**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢.

المقدسي، محمد بن طاهر. **أطراف الغرائب والأفراد**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

مغلي، محمد. **منهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين**. الرياض: مركز الملك فيصل، ٢٠٠٢.

النسائي، أحمد. **سنن النسائي**. دمشق: دار العشائر، ١٩٨٦.

النووي، يحيى. **التقريب**. بيروت: دار الجنان، ١٩٨٦.

ــــ . **المنهاج شرح صحيح مسلم ابن حجاج**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٧.

ــــ . **إرشاد طلاب الحقائق**. بيروت: دار البشائر، ١٩٩١.

النيسابوري، مسلم. **صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٧٢.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Vol. II. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967.

Ansari, Zafar Ishaq. «The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument E Silentio.» *Hamdard Islamicus*: vol. 7, no. 2, 1984, pp. 51-61.

____. «Early Development of Islamic *Fiqh* in Kūfa.» (Ph.D. Thesis, McGill University, 1966).

Arfa, Faisar Ananda. «The Existence of Islamic Law in the First Century of the Hijra: A Study in Authenticity.» (McGill University, 1995).

Azami, M. M. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyadh: King Saud University Press, 1985.

____. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1968.

Beeston, A. F. L. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Berg, Herbert. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill, 2003.

Bousquet, G. -H. et J. Schacht (ed.). *Oeuvres Choisies de C. Snouck Hurgronje*. Leiden: Brill, 1957.

Brown, Jonathan. «Criticism of the Proto-Ḥadīth Canon: al-Dāraquṭnī's Adjustment of the Ṣaḥīḥayn.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 15, no. 1, 2004, pp. 1-37.

Brown, Peter. «Understanding Islam.» *New York Review of Books*: vol. 26, no. 2, February 1979, p. 33.

Burton, John. *An Introduction to the Ḥadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. (Islamic Surveys)

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

____. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981.

____. «Eschatology and the Dating of Traditions.» *Princeton Papers*: no. 1, 1992, pp. 23-47.

Coulson, Noel J. «Correspondence.» *Middle Eastern Studies:* vol. 3, no. 3, 1967, pp. 195-203.

____. «European Criticism of Ḥadīth Literature,» in: A. F. L. Beeston, *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

____. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990. (Islamic surveys; 2)

Crone, Patricia, and M. A. Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1977.

Forte, David F. *Studies in Islamic Law*. Lanham, Maryland: Ausrin and Winfield Publishers, 1999.

Fück, J. W. «Review Article.» *Pakistan Historical Society*: vol. 4, October, 1969.

Goldziher, Ignaz. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1960-.

____. *Muhammedanische Studien*. Hildesheim: George Olms, 1889.

____. *Muslim Studies, II*. Translated by Stern, S. M. and Barber, C. R. Stern, S. M. ed. vol. 2. London: Allen and Unwin, 1967-1971.

Guillaume, A. «Joseph Schacht: The Origins of Muhammedan Jurisprudence.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 16, no. 1, 1954, pp. 176-177.

Hallaq, Wael B. «The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem.» *Studia Islamica*: 1999, pp. 75-90.

____. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

____. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-Fiqh*. New York: Cambridge University Press, 1997.

____ . *The Origins and Evolution of Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. (Themes in Islamic Law; 1)

____ . «The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse.» *Journal of Islamic and Near Eastern Law*: vol. 2, Fall-Winter, 2002, pp. 1-31.

Hourani, George. «Joseph Schacht, 1902-69.» *American Oriental Society*: vol. 90, 1970, pp. 163-167.

al-Jarallah, Sulaiman. «The Origin of *Ḥadīth*: A Critical Appraisal of a Western Approach to the Subject.» (University of Glasgow, 1991).

Ibn al-Ṣalāḥ, 'Uthmān. *An Introduction to the Science of the Ḥadīth: Kitāb Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-Ḥadīth*. Translated by Erick Dickinson. Beirut: Garnet Publishing Limited, 2006.

Ibn Sa'd, Muaḥmmad. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Sachau, Eduard ed., Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht. Leiden: Brill, 1904.

Juynboll, G. H. A. «Aḥmad Muḥammad Shākir (1892-1958) and his edition of Ibn Ḥanbal's Musnad.» *Der Islam:* vol. 49, 1972, pp. 221-247.

____ . *The Authenticity of The Tradition Literature*. Leiden: Brill, 1969.

____ . «The Date of the Great Fitnah.» *Arabica*: vol. 20, no. 2, June 1973, pp. 142-59.

____ . *EI, 2nd ed., Munkar*. Leiden: Brill, 1960-.

____ . *EI, 2nd ed., Mu'ammar*. Leiden: Brill, 1960-.

____ . *EI, 2nd ed., Nāfi'*. Leiden: Brill, 1960-.

____ . *Group Near Eastern History, and Pennsylvania University of Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982. (Papers on Islamic History; v. 5)

____ . «The Ḥadīth in the Discussion on Birth-Control.» Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos Coimbra-Lisbona 1a 8 de Setembro de 1968 (1971), pp. 373-379.

____ . «Hadîth: Origins and Developments/edited by Harald Motzki (The Formation of the Classical Islamic World, 28).» (2004), pp. 175-216.

____ . *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. London: Cambridge University Press, 1983.

____ . «Muslim's Introduction to his Ṣaḥiḥ.» Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitnah and Bid'a. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 5, 1984, pp. 263-311.

____. «Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient a l'islam.» *Revue de l'histoire des religions*: vol. 166, 1964.

____. «On the Origins of Arabic Prose: Refelctions on Authenticity».

____. «(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Studies.» *Islamic Law and Society*: vol. 52, no. 2, 2001, pp. 294-304.

____. «Some Isnād Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature.» *al-Qanṭara. Revista de estudos arabes*: vol. 10, no. 2, 1989, pp. 343-383.

____. «Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 10, 1987, pp. 97-118.

____. *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*. Brookfield, Vt.: Variorum, 1996. (Collected Studies Series; CS550)

Khadduri, Majid, and Herbert J. Liebesny. *Law in the Middle East*: Washington, DC: Middle East Institute, 1955.

Vol. I: *Origin and Development of Islamic Law*.

Lammens, Henri. *Islam, Beleifs and Institutions*. London: Cass, 1968.

Layish, Aharon. «Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law.» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*: vol. 9, no. 2, 1982, pp. 132-140.

Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Little, William [et al.]. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Margoliouth, D. S. «On Moslem Tradition.» *The Modern Moslem World*: vol. 2, no. 2, 1912, pp. 113-121.

Minhaji, Akh. «Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law.» (McGill, 1992).

Mitter, Ulrike. «Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law.» *Der Islam:* vol. 78, 2001, pp. 35-72.

Motzki, Harald. *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Islamic History and Civilization*. Boston, MA: Brill, 2000. (Studies and Texts; v. 32)

____. «The Collection of the Qur'ān.» *Der Islam*: vol. 78, no. 1, 2001, pp. 1-34.

____. «Dating Muslim Traditions.» *Arabica*: vol. 52, no. 2, 2005, pp. 204-253.

____. *Ḥadīth: Origins and Developments*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2004. (Formation of the Classical Islamic World; v. 28)

____ . *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Translated by Marion H. Katz. Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2001.

Ozkan, Halit. «The Common Link and its Relation to the Madār.» *Islamic Law and Society:* vol. 11, no. 1, 2004, pp. 42-77.

Rahman, Fazlur. «Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmā' in the Early Period.» *Islamic Studies*: vol. 1, no. 1, 1962, pp. 5-21.

Robson, James. «The Material of Tradition II.» *The Muslim World*: vol. 14, no. 1, 1951, pp. 98-112.

Rubin, Uri. «The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 29, no. 4, 1997.

____ . *The Life of Muhammad*. Brookfield, VT: Ashgate, 1998. (Formation of the Classical Islamic World; v. 4)

Schacht, Joseph. «Foreign Elements in Ancient Islamic Law.» *Journal of Comparative Legislation and International Law*: vol. 32, 1950, pp. 9-17.

____ . *Ibn al-Nafis, The Theologus Autodidactus*. With M. Meyerhof ed. Oxford: Oxford University Press, 1968.

____ . *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

____ . «Islam.» *Encyclopedia of Social Sciences*: vol. 8, 1932, pp. 333-349.

____ . «Islamic Law.» *Encyclopedia of Social Sciences*: vol. 8, 1932.

____ . *Legacy of Islam*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1974.

____ . *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*. Edited with M. Meyerhof ed. Cairo: [s. n.], 1937.

____ . «Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law.» *Middle Eastern Studies*: vol. 1, no. 3, 1966, pp. 388-400.

____ . *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1950.

____ . «Pre Islamic Background and Early Development of Jurisprudence.» *Journal of Comparative Legislation and International Law*: vol. 32, 1950, pp. 29-56.

____ . «A Revaluation of Islamic tradition.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: vol. 49, 1949, pp. 134-154.

____ . «The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence.» *Law in the Middle East*: vol. 1, 1955, pp. 56-84.

Schoeler, George. Mūsā B. «'Uqbah Maghāzī.» in: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. Boston: Brill, 2000. (Islamic History and Civilization. Studies and texts; v. 32)

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Vol. I. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Speight, R. Marston. «A Look at Variant Readings in the Ḥadīth.» *Der Islam*: vol. 77, 2000, pp. 169-179.

Sprenger, A. *Das Leben und die Lehre des mohammad*. Berlin: [n. pb.], 1861.

Stern, Gertrude H. *Marriage in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society, 1939.

Tibawi, A. A. «English Speaking Orientalists.» *Islamic Quarterly*: vol. 8, nos. 1-2, 1964.

Wakin, Jeanette A., and School Harvard Law. *Remembering Joseph Schacht (1902-1969)*. Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, 2003. (Occasional Publications; 4)

Zaman, Iftikhar. «The Science of Rijāl as a Method in the Study of Ḥadīths,» *JIS:* vol. 5, no. 1, 1994, pp. 1-34.